

Recensionen und Referate.

1. **The gospel of Buddha** according to old records told by P. Carus. Second edition. Chicago, The open Court Publishing Company. 1895.
2. **Das Evangelium Buddha's** nach alten Quellen erzählt von P. Carus. Unter Mitwirkung des Vf.'s aus dem Engl. übersetzt von E. F. J. Gauss. Leipzig, W. Friedrich. 1895.

Der Vf. dieser Schrift, und dasselbe gilt entsprechend auch von dem deutschen Uebersetzer, hat sich durch diese Bearbeitung des „Evangeliums Buddha's“, wenn auch weniger um die wissenschaftliche Religionsphilosophie, was ausser seiner Intention lag, sondern um die christliche Apologetik ein dankenswerthes Verdienst erworben. Denn da es neuestens in der antichristlichen Welt zum guten Ton gehört, sich für Buddha und den Buddhismus zu begeistern, denselben nicht bloß Christus und dem Christenthum an die Seite zu stellen, sondern ihn geradezu an die Stelle des abgelebten Christenthums und der abendländischen, auf christlicher Weltanschauung beruhenden Cultur zu setzen: so lohnt es sich der Mühe, diesen berühmten Religionsstifter und seine Religion etwas genauer, und zwar aus den Quellen selbst kennen zu lernen. Da nun diese, namentlich im Original, Wenigen zugänglich sind, so war es wünschenswerth, eine Zusammenstellung der Lebensdaten, der Grundlehren Buddha's, der Ausbreitung seiner Religion aus den heiligen Büchern der Buddhisten nach den zuverlässigsten Fachmännern zur Hand zu haben. Eine solche gibt nun der Vf. in einer sehr handlichen, übersichtlichen gefälligen Form. Er gibt die Quellen genau an, lässt zum besseren Verständnisse der religiösen *termini technici* ein Sanskrit- und Palivocabular derselben folgen; und um die Vergleichung des Buddhismus mit dem Christenthum zu erleichtern, fügt er die „Parallelstellen“ aus der hl. Schrift in fortlaufenden Citaten hinzu.

Als nebensächliche Wirkung seiner Darstellung würde es der Vf. ansehen, wenn jemand durch ihre Lectüre zu hoher Verehrung für Buddha angeregt würde. Von dieser Wirkung habe ich in mir nichts verspürt, obgleich alles Menschenmögliche und Unmögliche aufgeboten wird, um

ihn zu verherrlichen, obgleich er der Gebenedeite, der Heilige, der Herr der Welt, der Lehrer der Götter und Menschen genannt wird. Denn von der Berechtigung zu diesen Titeln vorerst abgesehen, stellt sich jedem unbefangenen Leser das ganze „Evangelium Buddha's“ als ein phantastisches Gewebe von unglaublichen Legenden dar. Der Vf. hat es in kluger Berechnung allerdings vorgezogen, die abgeschmacktesten und unglaublichsten der Wundergeschichten und Fabeln wegzulassen, aber auch das was es noch bietet, gleicht mehr einem Märchen aus Tausend und Eine Nacht als einer geschichtlichen Erzählung; bei einem so grossen Wundermann aus grauester Vorzeit konnte die ungezügeltere orientalische Phantasie sich noch mehr erlauben, als in jener arabischen Märchensammlung.

Wir haben es hier offenbar mit einer Zurückdatirung späterer buddhistischer Lehrsysteme auf eine frühere Zeit und eine Einkleidung derselben in mehr oder weniger erfundene Lebensumstände Buddha's zu thun. Diese Fiction will ich zur Ehrenrettung Buddha's annehmen, weil er sonst als der infamste Betrüger erscheint. Von der indischen Fabel der Seelenwanderung; die er so oft vorträgt, mochte ja der „Erleuchtete“ überzeugt sein; aber wenn er wiederholt die einzelnen früheren Lebensumstände von Personen in früheren Lebensläufen haarklein zu erzählen weiss, so kann hier eine *bona fides* nicht zur Entschuldigung vorgebracht werden. Wir nehmen darum gerne an, dass seine späteren Verehrer ihm diese ihre eigenen Dichtungen und Phantasiestücke in den Mund gelegt haben. Diese dichtende Zurückdatirung zeigt sich auch deutlich in der schematischen Art der Bekehrungen und der Belehrungen. Die Bekehrten werden regelmässig so unvermittelt und vollkommen überzeugt, dass sie, welche Buddha und seine Lehre vorher gar nicht gekannt haben, ihn sogleich als den höchsten Lehrer und seine Lehre als den Ausbund aller Weisheit preisen; die Gründe des Lehrers sind manchmal sehr fadenscheinig, und doch bewirken sie eine so plötzliche Umwandlung. Die Formel ihrer Bekehrung kehrt darum ganz schematisch bei allen wieder: „Buddham saranam gatschami, dharmam saranam gatschami, sangham saranam gatschami — Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, ich nehme meine Zuflucht zum Dharma (dem Gesetze), ich nehme meine Zuflucht zum Sangha (der buddhistischen Religionsgenossenschaft)“. Späterem Systematisiren und nichtssagenden Formelwesen gehört auch der achtfache Weg an, ferner die vier Grundtugenden, die fünf Betrachtungen, die sechs Abhijayas (übernatürliche Gaben), die vier Dhyana's (Entzückungen), die vier Riddhipada's (Pfade die riddhi, Herrschaft über den Stoff zu erlangen). Dieselben sind: „1. Hindere das Entstehen böser Eigenschaften, 2. entferne von dir böse Eigenschaften, welche entstanden sind, 3. schaffe Gutes, das nicht vorhanden ist, und 4. vermehre das Gute, das vorhanden ist.“ Mit solchem nichtssagenden Formelkram einer müssigen Schulweisheit hätte Buddha keinen Hund vom Ofen gelockt.

Die merkwürdigen Wunder, welche Buddha wirkt und die an ihm gewirkt werden, dienen nicht dazu, die Geschichtlichkeit seiner Person und seines Lebens zu empfehlen. Er protestirt nämlich sehr entschieden gegen Wunder, verwirft und verbietet sie: und doch bei seiner Erleuchtung und bei seinem Tode kommt die ganze Natur, Himmel und Erde in Bewegung. Auch die Götter werden in Mitleidenschaft versetzt: selbst Brahma, der höchste Gott erscheint, um dem grossen Lehrer seine Verehrung darzubringen! Ein Felsblock, der von seinem Verfolger gegen ihn geschleudert wird, theilt sich und die Stücke gehen an ihm vorbei. Er erscheint in Versammlungen, und sie erkennen ihn nicht und fragen: „Wer mag dies sein, der also redet, ist es ein Mensch oder ein Gott?“ Aber selbst nachdem er verschwunden, erkennen sie ihn nicht.

Aber der Selbstwiderspruch liegt bei diesen Wundern noch tiefer. Mit Recht mag Buddha als Atheist, oder wie ihn der Vf. besser charakterisiren will, als Pantheist, die Wunder leugnen. Wer soll sie denn wirken, wenn es keinen persönlichen Gott gibt? Götter gibt es eigentlich nicht, aber um Buddha zu verherrlichen, sind sie gut genug.

Wer ist denn eigentlich nun die Person Buddha's? Ein Mensch kann er bei solcher übermenschlicher Weisheit (es wird ihm geradezu Allwissenheit zugeschrieben), Macht und Grösse nicht sein. Also ein Gott? Ein solcher existirt nicht. Er selbst gibt sich für einen von den vielen durch lange Seelenwanderungen zur Erleuchtung und Erlösung gelangten Buddha's aus.

Es ist also durchaus falsch, wenn man behauptet, seine Lehre stütze sich nicht wie die christliche, auf Dogmen, Wunder und übernatürliche Offenbarung. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Dogmen des Buddhismus unbewiesene, absurde Sätze sind, die Wunder im Systeme selbst unmöglich und später erdichtet sind, die Offenbarung in der wunderbaren Erleuchtung von sehr zweifelhaftem Ursprunge ist. Die Offenbarung seines Todes wenigstens erhält Buddha durch das Erscheinen des Mara, des bösen Feindes. Offenbar ist auch ein böser Feind im pantheistischen und atheistischen Systeme gar nicht möglich, ebenso wenig wie die immer wiederkehrenden Dewa's (Götter). Also Dämonenlehre, Polytheismus, Seelenwanderung, das sind die Dogmen des Buddhismus, die freilich ohne alle Begründung geglaubt und von Buddha gelehrt werden; der ganze Buddha Glaube ist crasser Aberglaube.

Der grosse Weise und Heilige hält es nicht unter seiner Würde, durch sophismatische Spitzfindigkeiten die Existenz eines Schöpfers (des Ischwara) zu widerlegen, und die Geistigkeit der ganzen Welt darzuthun, also eine Art Panpsychismus zu proclamiren.

„Weder ist Ischwara, noch das Absolute, noch des Selbst der Schöpfer, noch ist der unwirksame Zufall verantwortlich zu machen. Die ganze Welt untersteht dem Gesetze von Ursache und Wirkung, und die Ursachen, welche sich

bethätigen, sind nicht ungeistig, denn das Gold, woraus der Becher gemacht ist, ist durchweg Gold. Lasst uns darum den Irrthum in der Anbetung Ischwara's aufgeben; lasst uns selbst nicht verlieren in eitlen Grübeln über unnütze Spitzfindigkeiten; lasst uns das Selbst und alle Selbstsucht aufgeben!

Das letztere, so unschuldig ja berechtigt diese Ermahnung erscheint, enthält gerade den schwersten theoretischen und praktischen Irrthum des Buddhismus: die Frage, ob es einen Schöpfer gibt oder nicht, das ist eine leere unnütze Grübelelei, man muss nur Gutes thun, indem man die Selbstsucht und das Selbst aufgibt. Aber darin liegt nicht nur ein schwerer religiöser, sondern auch ein unerträglicher psychologischer und ethischer Irrthum. Nämlich das unerträglichste Dogma des Buddhismus, die Grundlage seiner Sittenlehre und Erlösungslehre ist sein ausgesprochener Materialismus. „Der Lehrer der Götter und Menschen“ weiss es gar nicht oft und nachdrücklich genug einzuschärfen, dass der Atman, das Selbst, nichts ist. Der Mensch besteht lediglich aus den *skandhas*, den Urbestandtheilen des Seins. Diese werden freilich nicht bestimmt gefasst: es sind nicht gerade die materiellen Theile, sondern sie werden auch als Form, Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidung und Bewusstsein bezeichnet; aber entschieden wird behauptet, dass, wenn die *skandhas* aufgelöst sind, es mit dem Menschen aus ist. Allerdings dreht und wendet sich der Weise, wenn er gefragt wird, ob die Seele fortlebe oder nicht, und sucht auszuweichen. Er unterscheidet so fein und subtil, dass die Unterscheidung schwer verständlich ist. In einem Sinne könne man sagen: die Seele lebe fort, in einem anderen, sie lebe nicht fort.

„Eine eigene Ichseele, die gesondert und unabhängig vom Denken des Menschen wäre, gibt es nicht.“ „Nur durch Unwissenheit und Täuschung geben sich die Menschen dem Traume hin, dass ihre Seelen abgetrennte und selbst-eigene Wesen sind.“ „Unser Denken ist dahin, aber unsere Gedanken bleiben. Das Forschen hört auf, aber das Wissen dauert fort.“ „Wie eine Flamme, die ausgelöscht und wieder angezündet wird, dieselbe bleibt, so dauert auch unsere Persönlichkeit fort.“ „Deine *Samskaras* (Anlagen) sind die Folgen deiner Handlungen in deinen früheren Existenzen. Die Verbindung deiner *Samskaras* ist deine Seele. Wohin dieselben gehen, dahin wandert deine Seele. In deinen *Samskaras* wirst du weiterleben, und du wirst im späteren Leben ernten, was du jetzt und in der Vergangenheit gesäet hast.“

Nämlich an seinem *Karma* (Schicksal, Verdienst) lebt der Mensch weiter.

Damit ist nun natürlich der Brahmane Kutanda nicht zufrieden; er und alle Menschen, meint er, verlangen nach persönlichem Fortbestande. Darauf erwidert der Heilige:

„Das eben ist das Hängen am Selbst. Dies ist dein Irrthum, und er verwickelt dich in unnöthige Aengsten und Uebelthun, in Leiden und Sorgen aller Art. Wer am Selbst hängt, muss durch die endlosen Wanderungen des Todes gehen; er stirbt beständig, denn die Natur des Selbst ist fortgesetzter Tod.“

Diese buddhistischen Dogmen könnte man, wenn sie nur speculative Bedeutung beanspruchten, als absurde Paradoxien eines müssigen Kopfes einfach belächeln, aber sie bilden die Grundlage der ganzen Religion bezw. der buddhistischen Sitten- und Erlösungslehre. Diese lautet: Man muss alle irdischen Begierden ablegen, denn sie beruhen auf der Werthschätzung des Selbst. Alles Unglück in der Welt hat darin seine Quelle. Die Erlösung beruht auf der Ausmerzung des Selbst. Dies kann und muss ausgerottet werden; denn es ist nichts. Mit seiner Ausrottung tritt man in das Reich der Wahrheit, Heiligkeit und Glückseligkeit ein: das ist das *Nirwana*.

Damit haben wir die Quintessenz der Weisheit Buddha's in wenige Sätze zusammengefasst; ein jeder derselben ist in sich ein grober Irrthum, und die aus denselben gezogenen Schlüsse sind reine Sophismen. Zunächst ist es eine offene Aequivocation, wenn das Selbst einmal im moralischen, dann wieder im psychologischen und noch weiter im metaphysischen Sinne genommen wird. Die Selbstsucht im moralischen Sinne als Ueberschätzung seines Ich kann allerdings als Quelle aller Sünden und auch vieler Leiden (freilich nicht aller, wie Buddha behauptet) bezeichnet werden. Aber die Nothwendigkeit, dieses Ich nicht zu überschätzen, wird schlecht dadurch bewiesen, dass eine materialistische Metaphysik behauptet, es gebe keine besondere Ichseele. Auch die Materialisten sind ja nicht ganz von Egoismus frei; auch sie schätzen ihr Ich, wenn es auch nur im Denken besteht. Es ist ja auch eine absolute Unmöglichkeit, unser Ich ganz zu vernichten. Selbst im moralischen Sinne ist es nicht auszurotten. Wir müssen in allem Begehren unser Wohl begehren: wir können ja unseren Willen nicht ausrotten.

Doch bleiben wir bei der ungeordneten Selbstsucht stehen, welche bis zu einem gewissen Grade ausgerottet werden kann. Findet der Mensch wirklich Erlösung durch Unterdrückung der ungerichteten Leidenschaften? Keineswegs. Denn erstens ist es rein unmöglich, zu völliger Ataraxie und Apathie zu gelangen. Die schweren Leiden des Lebens werden trotz der vielfachen Versicherungen Buddha's durch bloße Geduld nicht beseitigt. Aber zweitens geben wir zu, es könne Jemand zu einem solchen Zustande gelangen. Ist damit jene Seligkeit, jene Heiligkeit und Weisheit erreicht, welche als Erlösung, als Ziel der Abtötung, als Nirwana so sehr gepriesen wird? Es ist ja ein rein negativer Zustand, der unmöglich das Nirwana, den Inbegriff alles Guten und Herrlichen darstellen kann. Denn das Nirwana muss nach Buddha's Anschauung thatsächlich auf das Diesseits beschränkt werden; es ist „die Erleuchtung“, die „Erlangung der Wahrheit“, die „Verlöschung der Täuschung!“ Buddha wenigstens liess es unentschieden, ob es ein Jenseits gibt. Die Lobpreisungen auf die Seligkeit, Herrlichkeit, Weisheit des Erlösten sind also ebenso unwahre

Phantasien, wie die fast gleichlautenden Paradoxien der Stoiker über die Herrlichkeit ihres Weisen.

Ein solches Nirwana hätte die Millionen nicht in den *Sangha* geführt; sie haben sich darunter eine jenseitige sinnliche Seligkeit vorgestellt, sie konnten dies ja auch, weil der grosse Buddha selbst in den religiösen Grundfragen so unklar, verschwommen und unbestimmt ist, dass selbst die pessimistischen Philosophen des Westens sich unter seine Fahne stellen können. Diese freilich haben eine bessere und wirksamere Erlösung gefunden als ihr Meister: denn die wirksamste, ja die allein wirksame Erlösung von den Leiden des Lebens ist, wenn es kein anderes Leben und keinen Gott gibt, der Selbstmord, sei es der Einzelmord, sei es der Massenmord. Viel consequenter als Buddha ist Schopenhauer, der zwar mit ihm in der Betonung des Mitleids übereinstimmt, aber dasselbe nicht wie Buddha durch Almosen, sondern durch Entziehung desselben bethätigen lässt, denn wenn der Arme Hungers stirbt, wird er bald von den Leiden des Lebens befreit; unvernünftig ist es, ein Leben verlängern, das des Lebens nicht werth ist. Jedenfalls ist der buddhistische Friede die unsäglichsten Abtötungen nicht werth, die man anwenden muss, um ihn endlich oder am Ende gar nicht zu erlangen. Zudem ist dies ja wieder Selbstsucht, welche Buddha so sehr verdammt. Oder ist es nicht dieselbe Selbstsucht, wenn man strebt durch Weltverachtung zum Frieden zu gelangen, erlöst zu werden, und wenn man Gutes thut, um im Jenseits glücklich zu sein? Dieses letztere Streben kann immerhin noch sittlich sein, da es ein höheres sittliches Motiv nicht aus, sondern einschliesst. Aber in der Weltanschauung Buddha's gibt es kein transscendenten sittliches Ziel; die quietistische Ruhe des Weisen bleibt allein als solches bestehen. Ein solches Ziel hat aber die Buddhisten für alle Cultur unfähig gemacht, hat sie in ihrer Thatkraft unterbunden; denn wenn das Selbst ausgelöscht werden muss, um zur Ruhe zu gelangen, kann von keinem wahren menschlichen Bestreben mehr die Rede sein.

Es kann also das buddhistische Princip der Erlösung in keiner Weise mit dem gleichnamigen des Christenthums auch nur in Parallele gestellt werden; dasselbe gilt aber auch von dem anderen der Liebe, in welchem gleichfalls Berührungspunkte zwischen beiden Religionen bestehen sollen.

Allerdings predigt Buddha Liebe zu allen Geschöpfen, aber der Werth der Liebe bemisst sich nach ihrem Motive. Welches ist sein Motiv? Weil sie lebende Wesen sind. Das ist jedenfalls ein sehr schwacher Grund; denn dann muss man auch die Pflanzen und Thiere lieben. Wirklich ist Buddha auch zu der Ungereimtheit gekommen, die Tödtung der Thiere zu verbieten. Im Grunde hätte er aber auch den Genuss der Pflanzen verbieten müssen. Kann man eine solche unvernünftige Naturliebe auch

nur entfernt mit der christlichen, auf Gottesliebe gegründeten Nächstenliebe vergleichen? — Zeugt es nicht überhaupt von der grössten Unwissenheit in bezug auf christliche Lehre und Sittlichkeit, auch nur einen Vergleich derselben mit dem Buddhismus zu wagen?

De l'Infini mathématique. Par Louis Couturat, agrégé de phil., lic. ès sciences mathém., doct. ès lettres. Paris, Alcan. 1896. gr. 8°. XXIV, 668 p. (35 fig.) Fr. 12.

Mit scharfer Dialektik und staunenswerther Gelehrsamkeit, welche sich auf allen Gebieten der Mathematik, auch den höchsten und abstractesten, mit sicherer Leichtigkeit bewegt, unternimmt es der Vf. dieser umfangreichen Schrift, der eingehendsten jedenfalls, welche über den Gegenstand existirt, die Realität der actual unendlichen Grösse darzuthun. Er zeigt, dass nur kantianische oder positivistische Verdächtigungen der Metaphysik und der Vernunft, namentlich den neueren mathematischen Theorien gegenüber, noch die objective Wahrheit des actual Unendlichen bestreiten können.

Der erste Theil erweist die Berechtigung seiner These durch Analogie mit anderen Erweiterungen des Zahlenbegriffes: Gebrochene, negative, irrationale und imaginäre Zahlen. Nach der Kritik der arithmetischen, sodann der algebraischen Verallgemeinerung des Zahlenbegriffes erörtert er die geometrische Verallgemeinerung, welche die verschiedenen Erweiterungen des Zahlenbegriffes rechtfertigt, da letztere nur Anwendungen der ersteren sind. Geometrie und mathematische Analysis drängen aber zum Begriff der unendlichen Zahl hin; darum unterzieht der Vf. nun das mathematische Unendliche einer sorgfältigen Untersuchung, welche dessen Berechtigung darthut.

Im zweiten Theile wendet sich der Vf. der philosophischen Betrachtung, dem Begriffe der Zahl, dem Begriffe der Grösse zu. Er verwirft die empiristische Definition der Zahl von Helmholtz, nach welchem die Zahl die Eigenschaft hat, dass ihr unmittelbar ein bestimmtes Zahlzeichen vorausgeht, und unmittelbar ein anderes Zahlzeichen folgt, und setzt an ihre Stelle eine rationalistische Theorie; er neigt sich der Definition von Newton zu, welcher die Zahl als Beziehung (*ratio, rapport*) fasst. Damit kommt der Vf. zu seinem eigentlichen Thema der unendlichen Zahl, der unendlichen Grösse. Er weist nach, dass alle angeblichen Widersprüche, welche im actual Unendlichen liegen sollen, von einer Verwechslung der Zahl und der Grösse herrühre. Endlich zieht er daraus allgemeine Schlüsse für die Erkenntnistheorie, insbesondere löst er die berühmten auf das Unendliche bezüglichen Antinomien Kant's.

In einem Anhang werden die neuesten mathematischen Theorien von Weierstrass, Dedekind, Kronecker und Tannery dargelegt, ganz

eingehend beschäftigt er sich aber mit der Mannigfaltigkeitslehre und den transfiniten Zahlen des berühmten Hallenser Mathematikers G. Cantor.

„Alle Beweise, welche seit Jahrhunderten gegen die Möglichkeit der unendlichen Zahl, oder besser der unendlichen Zahlen gerichtet worden sind, beruhen auf zwei durchaus irrigen Principien: 1^o Die unendliche Zahl ist die grösste aller Zahlen; 2^o Alle unendlichen Zahlen sind gleich. Uebrigens lassen sich diese zwei Principien auf eines zurückführen, nämlich, dass es nur eine unendliche Zahl gibt; denn wenn man zugibt, dass es keine grössere Zahl geben könne, als die unendliche, so kann man unmittelbar schliessen, dass alle unendlichen Zahlen sich auf eine zurückführen lassen. . . . Das zweite hat bereits Leibniz für irrig erklärt¹⁾, das erste ist ausdrücklich von Kant verworfen worden. In der Kritik der reinen Vernunft erklärt er, auf sophistische und trügerische Argumente nach Art der Dogmatiker zu verzichten, welche sich auf eine falsche Auffassung des Unendlichen stützen, nämlich, dass es eine Grösse sei, grösser als jede andere (maxima).²⁾ . . . Die Neukantianer haben also keine Entschuldigung, wenn sie hartnäckig sich auf Principien berufen, welche längst als falsch erkannt sind und als solche von ihrem Meister erklärt worden sind.

„Uebrigens hat die Einführung der transfiniten Zahlen definitiv diese beiden Principien umgestossen und durch die Thatsache selbst beseitigt: Diese wahrhaft geniale Erfindung löst alle Schwierigkeiten, welche man in den numerischen Unendlichen glaubte finden zu können, und zerstreut die Misverständnisse, welche diesen Begriff verdunkelt und zu Jahrhundert langen Discussionen Veranlassung gegeben haben. Insbesondere verlieren die beiden Principien von vornherein jede Grundlage und müssen fallen vor der vollkommenen logischen und exacten Feststellung der ungleichen Unendlichen und ihrer Eintheilung in Classen von ungleichen Mächtigkeiten. Die Arbeiten von G. Cantor sind die beste Antwort, eine positive und siegreiche Antwort, auf die Einwände gegen die unendliche Zahl, sie realisiren diese Menge von unendlichen Zahlen, welche die Gegner spottweise entgegenhielten, um die Unendlichkeitsthese *ad absurdum* zu führen. Dieses schwindelnde Gerüste von übereinander gethürmten Unendlichen, welches sie für unbegreiflich hielten, existirt heutzutage, aufgeführt von einem subtilen und tiefen Mathematiker, der auch zugleich das Unendliche philosophisch mit einer musterhaften Logik behandelt. . . . Jedenfalls liegt von nun an das *onus probandi* den Gegnern der unendlichen Zahl ob; sie mögen doch in der Theorie der transfiniten Zahlen auch nur den geringsten Widerspruch aufzeigen!“

Einen sehr triftigen Beweis für das actual Unendliche findet der Vf. mit Leibniz in dem wesentlichen Zusammenhange, der zwischen dem

¹⁾ Argumenta contra infinitum actu supponunt . . . infinita omnia esse aequalia. Lettre au P. de Bosses. 11. Mars 1706. — ²⁾ Erste Antinomie.

potentialen und dem actualen Unendlichen besteht. Die Gegner der Unendlichkeit behaupten, die möglichen Dinge seien nur potential unendlich. Aber was heisst das? Sie können ohne Ende vermehrt werden. Dieses „ohne Ende“, die Unendlichkeit der Vermehrbarkeit, kann doch nicht wieder ohne *regressus in infinitum* als blos potential unendlich angesehen werden; sie ist also actual unendlich. Diesem Argumente, das auch Ref. in seiner Schrift über „Das Unendliche“ ausgeführt hat, hielt man entgegen: die Vermehrbarkeit sei keine Zahl, keine Grösse, folglich beweise dieser Schluss nichts für die actual unendliche Grösse. — Aber, was ist es denn, wenn es keine Grösse ist? Jedenfalls ist es nicht Gott; und doch soll nach den Finitisten ausser Gott ein actual Unendliches ein Absurdum sein.

Der Vf. hat es auch verstanden, einen äusserst abstracten Gegenstand so viel als möglich anschaulich und fasslich darzulegen: er bedient sich vielfach des Dialoges, um selbst den Finitisten und Infinitisten klar und ausführlich jeden seine Gründe darlegen zu lassen.

Und doch ist sein Endurtheil über seine Leistung ein so bescheidenes und gemässigtes, dass man wohl kaum ihm einen begründeten Widerspruch entgegenstellen kann. Am Schlusse der Kritik der Kant'schen Antinomie sagt er:

„La raison n'est pas condamnée à errer irrémédiablement, quand elle s'efforce d'atteindre la totalité des phénomènes et de connaître le monde par des idées pures. En particulier l'idée claire et distincte de l'infini est exempte des absurdités et des contradictions qu' on lui a reprochées, et qui viennent simplement de ce qu' on a cru en trouver l'équivalent dans l'indéfini de l'imagination. Cette idée, nécessaire à la Mathématique, s'impose par là à la spéculation métaphysique et peut avoir une valeur objective; elle peut même servir de fondement problématique à une philosophie de la nature. En tout cas il n'est pas permis de bannir *a priori* l'infini de la réalité par démonstrations soi-disantes mathématiques et échafauder une métaphysique finitiste sur des arguments purement logiques. Nous ne nous flattons pas non plus de résoudre des questions de cosmologie rationnelle par des raisonnements mathématiques: tout ce que la logique nous permet d'affirmer, c'est la possibilité et non la réalité d'une grandeur infinie. Concluons donc que malgré le criticisme, la Métaphysique reste possible, et que, malgré le néo-criticisme, une Métaphysique infinitiste est probable.“

Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der beseelten und geistigen Organismen. Von Ed. Löwenthal. Berlin, Hannemann. 1896.

Ogleich der Vf. wegen seines Materialismus, den er in der Schrift: „System und Geschichte des Naturalismus“ dargelegt, viel Lob gefunden, haben ihn seine weiteren Forschungen doch zu der Ueberzeugung geführt,

dass auch der Geist seine Rechte finden, und insbesondere dessen Entstehung erklärt werden muss. Diese Lücke füllt nun diese neueste Schrift aus: Der Geist steht ebenso berechtigt dem Stoffe gegenüber, weil beide ursprünglich Eins sind.

„Der absolut freie, neutrale Stoff ist gleichbedeutend mit dem absolut freien, neutralen Geist. Er ist das absolute, freie und neutrale Sein, das »Ding an sich«, — das positive »Etwas«, durch welches das Nichts zeitlich und räumlich, also immer und überall ausgeschlossen war, ist und sein wird. Der absolut freie, neutrale Stoff oder, was dasselbe ist, der absolut freie neutrale (bezw. unbewusste) Geist ist auch gleichbedeutend mit dem absolut freien neutralen Aether (éther, être). Im allgemeinen ist zu unterscheiden zwischen absolut freiem (neutralen) Stoff (= Aether = Geist), zwischen relativ freiem (organischem oder individuellem) und gebundenem (concentrirtem oder concretem) Stoff (= Aether = Geist). Aus der Ueberfülle des absolut freien, neutralen Stoffes bezw. Geistes entwickeln sich in ewiger, allmählicher Wiederholung Verdichtungen d. h. concrete Stoffgebilde, die ihrerseits von dem Drange erfüllt sind, wieder zur absolut freien, neutralen Stoff- (Aether- oder Geistes-) Form zurückzukehren. . . . Jener hochgradigen Doppelspannung entspringt auch der allgemeine Athmungsprocess der Lebewesen, der Kreislauf der Planeten innerhalb der Sonnenorganismen und die sonstigen dualistischen Erscheinungen in der Natur, einschliesslich des Geschlechtsdualismus. . . . Das Selbstbewusstsein des Geistes entsteht also nur in abgeschlossenen organischen Stoffgebilden, wo der absolut freie Stoff oder Geist, der darin wieder zu relativer Geltung kommt, den Widerstand des concreten (gebundenen) Stoffes und für Selbstunterscheidung (*intellectus*) von letzterem gelangt.“¹⁾

Dieser neuen Weltauffassung entspricht auch eine neue Ethik und Religion:

„Das Cogitantenthum, die Religion des fortschreitenden, jeweilig besten Wissens und Gewissens“

Man kann nicht leugnen, dass der Vf. mit einer sehr kühnen Phantasie begabt ist, die freilich einen schon mehr orientalischen Anstrich hat.

Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine. Par Arth. Hannequin. Paris, Masson. 1895. 419 p.

Dieses umfangreiche und mit grosser Erudition geschriebene Werk bildet den 7. Bd. der »Annales de l'université de Lyon«. Der Vf. selbst ist Professor an der *Faculté des lettres* zu Lyon und hat sich vom Decan der Sorbonne Himly, sowie vom Vice-Rector der Akademie von Paris, Greard, die Druckapprobation ertheilen lassen. Man kann also etwas nicht Gewöhnliches von dem Werke, welches ja auch eine eminent zeitgemässe Frage behandelt, erwarten. Wenn wir nun auch dem Vf. nicht

¹⁾ So wörtlich S. 12!

ganz in seinen Ergebnissen beistimmen können, so wollen wir doch bereitwilligst die Bedeutung der Arbeit anerkennen. Wir geben im Folgenden die Grundgedanken.

In der Einleitung wirft er die Frage auf, ob man heutzutage den Atomismus als bloße Hypothese für die Physik betrachten könne, oder ob er sich nicht als die allersicherste Schlussfolgerung aus derselben ergebe. Die Antwort lautet: „Die atomistische Hypothese ist eine notwendige Hypothese, welche aus der Natur unseres Erkennens selbst sich ergibt.“ Indes enthält der Begriff des Atoms Widersprüche. Daraus muss man schliessen: „Das Atom ist ein Begriff und kein Ding an sich. Die Lösung der Widersprüche, die er zu enthalten scheint, muss die Metaphysik bieten.“

Das Endergebniss der geometrischen, mechanischen erkenntniss-theoretischen usw. Untersuchungen des Vf.'s ist sodann: „Das Atom ist Gegenstand eines Begriffes; es ist wie der Mechanismus selbst ein Schein, aber ein wohlbegründeter Schein, etwas Absolutes kann es nicht sein.“

„L'atome est donc, purement momentané, d'une regression sans fin, qui en même temps qu'elle porte sur les termes homogènes des grandeurs figurées et organise les corps en systèmes mécaniques, porte aussi sur ses faits en tant qu'hétérogènes et rassemble sur l'atome ou sur la molécule certaines propriétés des phénomènes concrets. Quant à l'indivisible, vers lequel en un sens il semble que notre Science va d'une marche incessante, elle ne saurait l'atteindre, et si elle atteignait, elle n'en saurait revenir ni jusqu'à la Nature, qu'elle avait cependant pour mission d'expliquer, ni même jusqu'à la forme de la continuité, où nous la saisissons et la déterminons. L'obstacle le plus grave, qu'elle y rencontrerait, serait de l'indivisible de déduire la grandeur, du dur et l'inélastique le mouvement et les lois du mouvement, de l'être sans qualités (*ἄπειρον καὶ ἀπαθές*) les qualités réelles des phénomènes concrets. Or ces contradictions se trouvent toutes levées dès qu'on rend à l'atome son sens véritable. L'élément défini, mais toujours complexe, désigné sous ce nom, et qui n'est, peut on dire, dans l'édifice totale qu'une pierre d'attente, demeure en possession d'une structure qui lui donne avec un minimum d'extension dans l'espace, un minimum aussi d'attributs dynamiques. Et tandis que l'atomisme dogmatique y voyait l'absolu rencontré dans un point de l'espace, l'individu réel deponillé par là même de toute activité et de toute qualité, tout ce qu'il faut y voir, c'est l'oeuvre de l'esprit poursuivant dans l'espace la réduction sans fin et l'organisation des grandeurs figurées, de ces pures apparences qui sont les phénomènes, mais qui, en vertu même de la nature de l'espace, sont selon le mot de Leibniz, des apparences bien fondées.“

Es würde uns zu weit führen, uns auf eine Kritik dieser Kritik des Atomismus einzulassen. Wir glauben die angeblichen Widersprüche im Begriffe des Atoms, auch ohne zum Phänomenalismus unsere Zuflucht zu nehmen, lösen zu können. (Man vgl. unsere Naturphilosophie. 2. Aufl. S. 30 ff.)

Grundzüge der christlichen Apologetik. Von Dr. Jos. Bautz.
2. verbesserte Aufl. Mainz, Kirchheim. 158 S. *M.* 2.

Die im Jahre 1886 erschienenen „Grundzüge der christlichen Apologetik“ liegen jetzt in zweiter Auflage vor. Da sie das Dictat zu den Vorlesungen des Verfassers bilden, sind sie bei ihrer knappen, klaren Form zur Repetition gut geeignet und dürften vor allem „im Kreise der akademischen Zuhörer sich nützlich erweisen“. Der Verbesserung, deren sich die zweite Auflage erfreut, hätten noch einzelne Stellen des Buches bedurft. Sprachincorrectheiten finden sich S. 4 („Inhaltlich sind die Apologeten“) und S. 7 („Die *pugio fidei*“, „Humanismus insbesondere Plato's“). — Was den Inhalt betrifft, so erlaube ich mir folgende Ausstellungen. S. 7. Anm.: Die Summa bezweckt ihrem Hauptinhalte nach auch die Begründung — sei es durch stricte Beweis, sei es durch Congruenz — der christlichen Lehre. S. 17: Erklärung von Emanatismus befriedigt nicht, Spinoza ist kein Evolutionist im eigentlichen Sinne. S. 17 f.: Auch wenn das Gefühl „ein drittes Grundvermögen unserer Seele ist“, nehmen wir es „für die Religion in Anspruch“. S. 19 ff.: Die Eintheilung der verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Religion ist nicht richtig durchgeführt. S. 25: Die Erklärung von übernatürlicher Offenbarung als „unmittelbaren“ bedarf einer deutlicheren Fassung, damit die zweifache „Unmittelbarkeit“ besser verstanden werde. S. 28: Verstehen kann man ein Geheimniss, nur nicht völlig; aus dem angegebenen Umstände folgt nicht, dass eine übernatürliche Offenbarung Geheimnisse enthalten müsse. S. 30: Die Beziehung auf den *status naturae lapsae* kommt nicht in Betracht, sondern nur der thatsächliche Zustand der Menschheit. S. 84 f.: Die Verfassung der Kirche zuerst als durch den Stifter „gegeben“ nachzuweisen und erst dann speculativ zu begründen, wäre vielleicht mehr vorzuziehen. Der Buddhismus verdiente eine eingehendere Berücksichtigung.

Paderborn.

Dr. Al. Otten.

Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique. Par F. Picavet. Paris, Leroux. 1896. p. 24.

Bis zu der in vielfacher Beziehung ergebnissreichen Abhandlung Denifle's im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M. A. Bd. I: „Die Sentenzen Abälard's und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts“, war es allgemeine Annahme gewesen, dass die Scholastiker der Blüthezeit wie einen grossen Theil ihrer philosophischen Doctrin, so auch ihre eigenthümliche Vortragsweise, die scholastische Methode, Aristoteles entnahmen. Die scholastische Methode sollte nichts

anderes sein, als eine Art Copie jenes Verfahrens, das die sogen. Aporien bei Aristoteles kennzeichnet. Denifle's Darstellung der Entwicklung, welche die *libri sententiarum* bis zum 13. Jahrh. hin nahmen, führt nothwendig zu einer anderen Anschauung, zu der nämlich, dass die scholastische Methode nicht etwas äusserlich zu der scholastischen Lehre Hinzugekommenes und zufällig in sie Aufgenommenes ist, sondern dass sie sich in innigem Zusammenhange mit der allmählichen Entwicklung des scholastischen Lehrinhaltes und zwar des theologischen herausgestellt hat.

Dieser Ueberzeugung wurde in dem vorliegenden Jahrbuch 2. Bd. (1889) S. 52 ff. vom Referenten Ausdruck gegeben, und besonders darauf hingewiesen, dass die Schriften des Aristoteles, in denen er das eigenthümliche Verfahren der Aporien anwendet, dem christlichen Abendlande zu jener Zeit noch gar nicht bekannt waren, als die scholastische Methode in ihren Grundzügen bereits fertig war, nämlich zur Zeit Abälard's.

Damit ist nun auch P. einverstanden. In einem anderen Punkte dagegen glaubt er von den Darlegungen des Ref. an dem genannten Orte und im Grunde genommen auch von denen Denifle's abweichen zu müssen. Denifle hatte a. a. O. S. 587 gegen eine unrichtige Auffassung Gieseler's gezeigt, was unter den *libri sententiarum* zu verstehen sei, dass sie in erster Linie nichts anderes seien als Sammlungen von „Aussprüchen, Thesen, Quästionen, Abhandlungen, welche man aus den hl. Vätern, den kirchlichen Lehrern und den Canonensammlungen nahm“, und dass bezüglich dieses allgemeinen Charakters kein Unterschied bestehe zwischen den *libri sententiarum* des 12. Jahrh. einschliesslich des Abälard'schen *Sic et Non* und den frühesten bekannten Sentenzensammlungen eines Prosper, Isidor und Taurus. Was lag daher näher, als die Methode der *libri sententiarum* bis zu dem frühesten Auftreten ähnlicher Schriftwerke zurückzuverfolgen?

Dagegen glaubt nun P. Einspruch erheben zu sollen, indem er bemerkt:

„On a cité parmi les ouvrages où elle (la méth. scol.) se trouve en germe le Liber Sententiarum Proserpi etc. Mais dans ces compilations de Proserpi et d'Isidor il n'y a absolument rien de méthodique“ (p. 4).

Allein es kann doch nicht geleugnet werden, dass eines der Hauptmerkmale der scholastischen Methode das Zurückgreifen auf die Autoritäten, auf die ganze frühere Lehrtradition ist. Und darin eben, in dem Sammeln und Zusammenstellen autoritativer Sentenzen, geht die Methode in jenen frühzeitlichen Werken überhaupt auf.

Indes konnte nicht mit Ungrund auch darauf hingedeutet werden (Phil. Jahrb. 1889, S. 54), dass bereits in jenen einfachen Sammlungen von Sentenzen die Keime und Impulse zu der ganzen späteren Entwicklung der Methode verborgen lagen. Sobald sich nämlich der Compiler nicht damit begnügte, einen Titel mit nur einem autoritativen Belege zu bekräftigen, sobald er mehrere Sentenzen unter demselben Fragepunkte

aufreichte, die sich dem Sinne nach nicht völlig deckten, war eine Verschiedenheit, wenn nicht schon eine gewisse Gegensätzlichkeit, bereits gegeben, und mochte sich nun der Redacteur des Sentenzenbuches der Mühe unterziehen oder nicht, die Disharmonie zu lösen und einen Ausgleich herzustellen, jedenfalls blieb sie jenem nicht erspart, der an der Hand einer derartigen Sammlung nach dem Ziele einer einheitlichen und zusammenstimmenden Lehre trachtete. Und diese Verschiedenheit einerseits wie die Nothwendigkeit eines Ausgleiches andererseits wuchsen in ganz dem gleichen Verhältnisse, als sich im Laufe der Zeit der Kreis der angerufenen Autoritäten erweiterte. In diesem Hinweise soll indessen keine Schmälerung des Verdienstes Abälard's liegen, welcher in der Erkenntniss des didaktischen Werthes, der in der selbständigen- und begründeten Stellungnahme zwischen schwankenden Meinungen liegt, in seinem *Sic et Non* entgegengesetzte Aeusserungen mit Absicht zusammenstellte, das Gegenüberstellen contradictorischer Sätze zu einem methodischen Princip machte und als einen Theil der fortan geltenden Methode in die Schule einführte.

Nach P. steht das Abälard'sche Compilationswerk nicht in einer Entwicklungsreihe mit den bis in die patristische Periode hinaufreichenden *libri sententiarum*. Es hat ganz andere Voraussetzungen. „C'est dans les discussions suscitées par les hérétiques, qu' il faut surtout chercher les antécédants du Sic et Non“ (p. 5). Abälard's Thätigkeit sei zu verstehen als Vereinigung von Sentenzen, von denen die einen früher von den Orthodoxen, die anderen von den Häretikern in Anspruch genommen wurden (p. 8) Allein entspricht diese Annahme der Wahrheit? Den Beweis ist P. schuldig geblieben; denn als einen solchen können wir nicht die Constatirung der Thatsache acceptiren, dass im vorausgehenden Mittelalter gläubige und häretische Theologen für ihre beiderseitigen Zwecke Autoritäten zusammenstellten. Er hätte im einzelnen nachweisen müssen, dass ein Zusammenhang zwischen den verfänglichen Sentenzen des *Sic et Non* und den Autoritäten früherer Häretiker besteht.

In Wahrheit will Abälard durchaus nichts anderes unternehmen, als die übrigen Sententiarier, nämlich *diversa sanctorum patrum dicta colligere*; er stellt sie zusammen, wie sie ihm in's Gedächtniss kommen, nur sucht er die Sammlung durch die Gegensätze didaktisch werthvoller zu machen. Von einer Rücksichtnahme auf vorausgehende häretische Arbeiten kann keine Rede sein. Die ganze Vorrede lässt sich als Instanz dagegen anführen. Thatsächlich galt auch schon im 12. Jahrh., wie Denifle nachgewiesen hat, das *Sic et Non* als eine Sentenzensammlung wie alle übrigen.

Als den Vollender der scholastischen Methode sucht der Vf. Alexander von Hales zu erweisen. Er glaubt damit augenscheinlich eine neue These zu vertreten. Sie ist jedoch schon zu wiederholten Malen aus-

gesprochen worden. So sagt z. B. Kleutgen (Theol. der Vorzeit, Bd. 4. S. 15): Alexander „war es, welcher die scholastische Methode insofern vollendete, als sie von ihm ihre eigenthümliche Form empfing.“ Ziemlich allgemein hielt man früher den *doctor irrefragabilis* nicht nur für den ersten Summisten, sondern man führte auf ihn auch das Eigenthümliche der in den Summen gebräuchlichen Methode zurück. Seit den Studien Denifle's über Abälard und die von ihm beeinflusste Thätigkeit der Sententiarier, seitdem unter anderem neuerdings Gietl's vollständige Veröffentlichung der Sentenzen von Rolandus Bandinellus einen genaueren Einblick in die Art der Sentenzen in der Mitte des 12. Jahrh. ermöglicht, trifft diese Beurtheilung Alexander's kaum mehr zu. Es zeigt sich, dass eine organische Entwicklung von den Sentenzen hin zu den Summen stattfand, dass die Summen des 13. Jahrh. kein wesentlich neues Moment zu den Sentenzen des vorausgehenden hinzufügten und sich nur durch eine allerdings sehr erhebliche Stofferweiterung, die sich namentlich aus der Berücksichtigung der seit dem Ende des 12. Jahrh. benützten neuen philosophischen Litteratur erklärt, auszeichneten, so dass sie ungefähr eine Summe des ganzen damaligen Wissens, nicht nur des theologischen, darstellten. Der Name *libri sententiarum* wurde nunmehr fallen gelassen, weil die neuen Werke mehr waren als bloße Sentenzensammlungen, weil sie eine bedeutende selbständige Arbeit der Autoren voraussetzten. Allein eine solche Leistung verrathen bereits die Sentenzen des 12. Jahrh., deren Hauptwerth nicht mehr in der Zusammenstellung von Autoritäten, sondern in der im Anschlusse an sie gewonnenen selbständigen Ansicht des Autors beruht. Speciell in methodischer Hinsicht zeigen sich diese Werke, wie die Sentenzen eines Roland, Omnebene etc. bereits so vollendet, wie die Summe Alexander's. Wir finden hier bereits eine logische Gliederung des Ganzen und der Theile. Den grösseren Tractaten ist ein Frageschema vorausgeschickt. In den einzelnen Fragen selbst ist z. B. bei Roland, dessen Sentenzen c. 1150 verfasst wurden, der Fragepunkt, mit *Quaeritur* eingeleitet, genau formulirt; es folgen die *autoritates* mit *Quod sic* und *Contra*, die *solutio*, beginnend mit *Ad haec dicimus*, und mit *Quod vero dicitur* eine vom Standpunkte der *solutio* aus gegebene Erläuterung der ihr vorausgehenden und ihr scheinbar oder wirklich entgegen stehenden Autoritätsgründe.

Es steht somit fest, dass die scholastische Methode noch im Zeitalter Abälard's, etwa in der Mitte des 12. Jahrh. bereits ihre Vollendung erreicht hat.

Regensburg.

Dr. J. A. Endres.

Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin. Par M. de Wulf. Louvain. Inst. sup. de philos. 1896.

Der Vf. zeigt, welche epochemachende Stellung der hl. Thomas in der Geschichte der Aesthetik einnimmt: er hat dem einseitig vom Alterthum

betonten objectiven Moment des Schönen das psychologische hinzugefügt.

Der hl. Thomas nimmt seinen Ausgangspunkt zur Bestimmung des Wesens vom Schönen von einer berühmten Stelle des Arcopagiten, de div. nom. c. 4 n. 7: „Sicut accipi potest ex verbis Dionysii, ad rationem pulcri sive decori concurrunt et claritas et proportio.“¹⁾ Der hl. Lehrer erklärt sich aber weiter: „Pulcrum respicit vim cognoscitivam; pulcra enim dicuntur quae visa placent: unde pulcrum in debita proportione consistit.“²⁾ und: „Ad rationem pulcri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus“³⁾, womit das psychologische Moment des Schönen in's rechte Licht gesetzt wird. Dies geschieht noch entschiedener in der Unterscheidung des Guten vom Schönen:

„Pulcrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulcri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulcrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulcra visibilia et pulcros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulcritudinis; non enim dicimus pulcros sapesores aut odores. Et sic patet quod pulcrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulcrum autem dicitur id cuius ipsa apprehensio placet!“⁴⁾

Dieselbe Anschauung findet sich in dem von Uccelli zuerst herausgegebenen Opusc. de pulcro et bono.

Wir können das Endurtheil des Vf.'s nur unterschreiben, wenn er erklärt:

„C'est une erreur égale, de concevoir le beau exclusivement comme objectif ou exclusivement comme subjectif. La vérité consiste à reconnaître leur intime corrélation. Les conclusions de l'histoire montrent que la philosophie ancienne tout comme la philosophie moderne pêche par défaut, et pour nous il reste, que c'est l'esthétique médiévale, dont S. Thomas est le brillant représentant, qui a le mieux défini la notion générale de la beauté.

Psychologie und Philosophie. Ein Wort zur Verständigung. Von Dr. C. Güttler. München, Piloty & Loehle. 1896.

Als Veranlassung zu dieser kleinen Schrift bezeichnet der Vf. die im November und December des verflossenen Jahres zu gunsten des dritten internationalen Congresses für Psychologie in München gehaltenen Vorträge: „Ueber ästhetische Raumanschauung“ (Lipps), „Ueber Spaltung der Persönlichkeit“ (v. Schrenck-Notzing), „Zur Entwicklung des religiösen Gefühls bei heidnischen Völkern“ (Buchner), „Neuere Forschungen

¹⁾ 2. 2. q. 145. a. 2. — ²⁾ 1. p. q. 5. a. 4. — ³⁾ 1. 2. q. 27. a. 1. ad 3^m. — ⁴⁾ 1. 2. q. 27. a. 1. ad 3^m.

über den Bau der Nervencentren“ (v. Kupffer), „Willensfreiheit“ (Grashey), „Farbenempfindlichkeit und Naturanschauung“ (Hirschberger). Unter den Rednern befanden sich auffallender Weise vier Aerzte, woraus die Richtung der neueren Psychologie: durch den Körper zur Seelenkenntniss zu gelangen sich ergibt. Ebenso lässt es das bereits ausgegebene Programm des internationalen Congresses wünschenswerth erscheinen,

„die allmähliche Verselbständigung der Psychologie, sowie ihre Lostrennung von der theoretischen Philosophie einmal klar vor Augen zu führen. Gibt es doch nicht wenige Leute, welche unbekannt mit der überraschenden Entwicklung der Litteratur, noch heute der Meinung sind, Psychologie sei ein wesentlicher Bestandtheil der Metaphysik, bewege sich hauptsächlich um die Unsterblichkeit der Seele; wer also in der Psychologie Hervorragendes leiste, sei ohne weiteres den Philosophen alten Styles beizuzählen, während beide Gebiete durchaus verschieden sind.“

Demgemäss sucht der Vf. folgende drei Fragen zu beantworten: „Erstens, welche Aufgaben stellt sich die heutige Psychologie und wie sucht sie dieselben zu lösen; zweitens, welche wissenschaftliche Definition kommt der Psychologie zu; drittens, welches ist ihr Verhältniss zur Philosophie, und welchen Platz nimmt sie als Lehrfach ein.“

Am meisten praktisches Interesse bietet die Lösung der letzten Frage, in der sich der Vf. im wesentlichen den Vorschlägen A. Dippe's (Socialismus und Philosophie auf den deutschen Universitäten. Leipzig. 1895) anschliesst. Besonders sympathisch berührt uns sein Eintreten für persönliche Arbeit in einem philosophischen Seminar.

„Die Aufgabe dieses Seminars, an welchem alle zukünftigen Staatsdienst-Aspiranten pflichtgemäss theilzunehmen hätten, wäre nicht die philologische Schrift- und Worterklärung, die Grammatik und Lautlehre, wohl aber bestünde sie in der Vermittelung der Originalgedanken, welche seit mehr als einem Jahrtausend auf die Menschheit fortbildend eingewirkt haben. An dieser Stelle könnten sich Psychologie und Philosophie die Hand reichen, denn gleichwie Niemand leugnen wird, dass die alte rationale Psychologie ihre wissenschaftliche Kraft eingebüsst hat, und dass uns die somatische Methode zu wichtigen Aufschlüssen über den Zusammenhang zwischen Seele und Körper verhilft, so darf anderseits von der Experimentalpsychologie niemals in Abrede gestellt werden, dass der Körper das zerbrechliche Gefäss des Geistes ist, und dass uns das Fortleben dieses Geistes in höherem Grade interessiren muss, als irgend welches psychophysische Experiment. Dieses geistige Fortleben wird uns theils durch die Geschichte, theils durch den religiösen Glauben, theilweise aber auch durch die Naturwissenschaft verbürgt; nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft kann die geistige Kraft noch viel weniger der Zerstörung unterworfen sein, als die materielle Kraft der Bewegung.“

„Man sage nicht, dass es sich hier um persönliche Ueberzeugungen, aber nicht um Wissenschaft handle. Dieser Einwand wäre berechtigt, wenn es sich bei dem Glauben vom Fortleben der Seele um einen Ausnahmefall handelte.“

Thatsächlich bildet aber dieser Glaube ein Gemeingut der Menschheit, er ist Object der Völkerpsychologie und hat psychologischen Ursprung. Mag man die Eudämonie, oder die Todesfurcht, oder die Thätigkeit der Phantasie, oder die intellectuelle Frage, was nach dem Tode sein wird, oder das Princip der sittlichen Vergeltung als Wurzel des Unsterblichkeitsglaubens betrachten, stets werden wir auf eine Basis verwiesen, welche uns über die historische Bestätigung dieses Glaubens Aufklärung verschafft. Die Unsterblichkeit, jenes so vielfach und vielseitig erörterte Thema der älteren Psychologie, bedarf aber zur Ergänzung des Gottesbewusstseins, und so führen uns denn die letzten Ziele der Psychologie des normalen Individuums auch zu den letzten Zielen der Metaphysik, Kunst und Religion, zur Vervollkommnung des persönlichen Sein's durch Theilnahme an der intellectuellen Anschauung des Absoluten. „*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.*“¹⁾

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Tractatus de gratia divina. Auctore P. Einig. Treveris. 1896.
p. 210. M. 2,50.

Dieser theologisch-dogmatischen Abhandlung darf auch im Phil. Jahrb! Anerkennung gezollt werden, insofern sie die so schwierige und inhaltschwere Lehre von der Gnade, welche man wohl als das Geheimniss der theologischen Psychologie bezeichnen könnte, ebenso vollständig und tief, als kurz und klar zur Darstellung bringt. Die Begriffsbestimmungen sind präcis, die Beweisführungen bei aller Knappheit gründlich, die Polemik, welche namentlich in der Gnadenlehre so vielseitig sein muss, zeigt überall, dem Namen des bereits rühmlichst bekannten Vf.'s entsprechend, eine irenische Tendenz.

Fulda.

Dr. J. W. Arenhold.

¹⁾ Die Münchener „Psychologenschule“ sah sich veranlasst, diesem Proteste Güttler's gegen eine „Psychologie ohne Seele“ eine eigene Schrift entgegen zu stellen: F. Krüger, Ist Philosophie ohne Psychologie möglich? Eine Erwiderung. — Unsterblichkeit und Gottesbewusstsein sind diesem Autor keine wissenschaftlichen Fragen.