Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 3 (1889)

Artikel: Zur Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Denken und seiner Lösungsversuche [Fortsetzung]

Autor: Grupp, G.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761677

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZUR GESCHICHTE DES KONFLIKTS ZWISCHEN GLAUBEN UND DENKEN UND SEINER LÖSUNGSVERSUCHE.

Von

Dr. G. GRUPP.

III.

Mit dem Anbruch der Neuzeit erweiterte sich der geistige Gesichtskreis der Menschheit ins Unermefsliche. Eine neue Welt auf Erden, eine neue in den Sternenräumen tauchte auf vor den überraschten Blicken. Die alten Anschauungen gerieten ins Wanken. Die Schönheit der Schöpfung nahm den Sinn gefangen und lenkte den Geist ab von theologischen Betrachtungen. Gott selbst sah man, wie Bruno, im Geschaffenen oder man lebte im Altertum und seiner Gedankenwelt. Es begann der Zweifel, genährt durch die Widersprüche, in welche das neue Wissen nun die Erde und die materielle Natur (physikalische Entdeckungen) mit den alten Systemen brachte. Wenn der Zweifel in ein Gebiet einmal eingedrungen ist, dann frifst er weiter und verbreitet sich in den ganzen Umkreis des Denkens.

Die Skepsis, wie sie uns in den bisherigen Ausführungen entgegen trat, hat alles angegriffen und vor den religiösen Vorstellungen nicht Halt gemacht. Zuerst willkürlich, regel- und zügellos, mufste sie, durch Cartesius, der sie auf die Theorie erhob, gezwungen, eine strengere und ernstere Haltung annehmen. Wir fühlen schon bei Bayle, Spinoza u. a. den Einflufs des Cartesius. Durch Pascal und verwandte Geister wurde die

Skepsis in den Dienst des Glaubens genommen, nicht in dem Sinne, als ob die Glaubensvorstellungen solange in suspenso gehalten werden müſsten, bis sie sich der Vernunft als unabweisbar bewähren. Vielmehr sollte dem menschlichen Geist, seinem Selbstbewuſstsein und seinem Freiheitsdrange dadurch, daſs er in all den Zweifeln, all den entgegenstehenden Theorieen, den verschiedenen Sitten- und Rechtsanschauungen umhergeführt wurde, das Zutrauen auf seine natürlichen Kräfte, Meinungen, Gefühle und Triebe genommen werden. In einem so zerrissenen verzweifelnden Geiste glaubte man ein passendes Organ des Glaubens zu finden.

Die Kirche will indes nicht etwa eine an sich verzweifelnde Vernunft und treibt ihre Ansprüche nicht soweit, von der Vernunft völligen Selbstverzicht zu verlangen. Der Glaube soll die Vernunft nicht zur Kriegsgefangenen, sondern nur zur Dienerin machen, die er in seine Geheimnisse einweihen will und mit der er vertraulich sein kann.

Bis zu einem gewissen Grad allerdings muſs man die Vernunft demütigen und ihre Irrungen ihr vorhalten. Immer hat die Apologie die stolze Vernunft darauf hingewiesen, wie sie auch auf dem Gebiete der Natur so wenig wisse, wie vieles sie unbewiesen hinnehmen müsse, wie auch hier der beste Teil geglaubt werden müsse. Andererseits kann man auch in populären Ausführungen, die sich bis zur Ironisierung aller philosophischen Versuche versteigen, den Gedanken finden, daſs die Philosophie ja zu keinem Resultate kommt, daſs die Philosophen sich stets widersprechen, die Füſse derer, die eine kaum blühende Schule hinwegtragen, stets vor der Thüre stehen, daſs alles Forschen eitel und alles Wissen Stückwerk sei. Wiewohl die Richtigkeit dieser Vorhalte nicht zu bestreiten ist, so dürfte doch das richtige Maſs leicht überschritten werden, wenn man sich bis zur Behauptung der Unmöglichkeit eines sichern Naturwissens versteigen wollte. Was man von Widersprüchen und Schwierigkeiten des Denkens entdeckt, ist ja selbst der Philosophie entlehnt, die man bekämpfen will. Hier gilt die Mahnung, doch dem Phöbus Apollo selbst nicht, wie Merkur, die Waffen zu stehlen, mit denen man ihn

bekämpft. Der hl. Augustinus und Thomas hielten viel auf die Vernunft, und die Kirche hat bestimmte Grenzen gezogen, wie weit ihre Tragweite gehe.

Die Skepsis Pascals hält sich aber nicht mehr innerhalb der berechtigten Grenzen, auch wo sie zu gunsten des Glaubens sich einstellt. Die religiöse Skepsis zwar bekämpft Pascal, sie ist aber zu nahe verwandt mit dem philosophischen Zweifel, dessen er sich bedient, als dafs sie eine verschiedene Beurteilung erfahren dürfte. Man fühlt es aus der lebhaften Darstellung heraus, wie nahe dem Herzen Pascals auch der religiöse Zweifel gewohnt hatte. Pascal war ganz das Kind jener Zeit, die alles wufste, kritisierte und doch so sehr nach absoluter Sicherheit rang. Die Mathematik und die Naturwissenschaften galten als das Muster echter Wissenschaft. Überall suchte man die Klarheit der Begriffe, die Konsequenz der Begründung und der Folgerungen, die dort herrscht, herbeizuführen und nachzuahmen. Aber überall, zumal in der Theologie, zeigten sich die übeln Folgen solch einseitigen Strebens. Wenn Cartesius nur klare und durchsichtige Vorstellungen zuliefs, wie dunkel und ungewifs mufste doch gerade die übersinnliche Welt, Gott und die Geisterwelt erscheinen! Wie mufste an den Gottesbeweisen der Mangel der Stringenz auffallen, da sie nun einmal nicht analytisch sind, trotzdem Cartesius den einzig möglichen analytischen Beweis aufs neue mit siegreicher Kraft geliefert zu haben schien! Dies eben sind die Hauptschwierigkeiten, mit denen sich Pascal abmüht: wie sollte sich ein unendlich vollkommenes Wesen, allmächtig und allgegenwärtig, nicht besser, überwältigender und klarer offenbaren, als es im Lichte der Vernunft geschieht? Die Vernunft mufs sich den Dingen gegenüber passiv verhalten, sie darf nur konstatieren, wenn sie nicht ins Konstruieren hineingeraten will. Woraus und mit welchem Recht sollte sie die Idee Gottes bilden dürfen, wenn sie nicht schon in ihr liegt? Dafs sie aber nicht deutlich im Menschen liegt, das war erst recht durch Cartesius klar geworden. Was aber ferner die Sprache der Natur anbelangt, ihre Bedingtheit, Gesetzmäfsigkeit und Ordnung, so hatte einesteils die mechanische Welterklärung, wie sie naturwissenschaftlich

durch Kepler und Galilei, philosophisch aber durch Cartesius begründet wurde, die teleologischen Momente zurückgedrängt, andernteils war der Pantheismus, welcher Gott und Natur vermischte, für die Erkenntnis eines überweltlichen Schöpfers nachteilig geworden. Es ist daher nicht zu verwundern, dafs Pascal die Gottesbeweise in strengem Sinne aufgibt. Sicherheit bietet ihm nur die positive Offenbarung Gottes, eine Offenbarung, der sich Herz und Kopf, der ganze Mensch hingeben kann. Die Offenbarungsreligion, diejenige Religion, welche allein die Spuren des Göttlichen an sich trägt, ins helle Licht zu setzen, ist die Hauptaufgabe seiner Apologie. Bezüglich seines apologetischen Verfahrens sagt er: „Kein kanonischer Schriftsteller hat sich der Natur bedient, um Gott zu beweisen.“ „Niemals haben sie gesagt: Es gibt nichts Leeres, also gibt es einen Gott.“[1]) Von dem Gottesleugner sagt er: L'endurcissement de leur esprit les a rendus sourds à cette voix de la nature, qui a retenti continuellement a leurs oreilles. Er verzichtet auf den Nachweis Gottes in der Natur, „nicht allein, weil er sich nicht stark genug fühlt, in der Natur Momente zu entdecken, verhärtete Atheisten zu überzeugen, sondern auch, weil diese Erkenntnis ohne Jesus Christus unnütz und unfruchtbar ist.“

Verfolgen wir nunmehr den Gang der Gedanken Pascals, die nach dem Grundsatz: le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas oft mehr zum Herzen als zum Verstande sprechen. Sie beginnen nicht mit einer Beweisführung, sondern einer ergreifenden, erschütternden Schilderung des entsetzlichen Zustandes der Libertins, welche neben abgrundtiefen Rätseln spielen, für die inhaltsschwere Frage einer ewigen Zukunft nur ein frivoles Lächeln haben und sich in der brutalen Ruhe zwischen der Furcht vor dem Richter und der Hölle wohl fühlen. Blitzartig wirkt die Flammenschrift einer verlorenen Ewigkeit, mit deren Schauern P. das schlafende Gewissen zu wecken sucht. Diese leichtfertigen Menschen zwingen ihr Naturell dazu, „dafs sie die

[1]) Der scholastische Grundsatz, „dafs die Natur nichts Leeres duldet“, war durch neuere, bes. Torricellis Entdeckungen erschüttert (Pascal oeuvres ed. 1779 IV. p. 51).

impertinentesten der Menschen werden.“ „Nichts verrät mehr die Niedrigkeit ihres Herzens, als nicht die Wahrheit der ewigen Verheifsungen zu wünschen. Nichts ist feiger, als gegen Gott den Übermütigen zu spielen.“ „Es bedarf der ganzen Liebe einer Religion, um sie nicht zu verachten, ja aufzugeben in ihrer Tollheit.“

Was Pascal von einem echt wissenschaftlichen Vorgehen verlangt, nämlich klare Definitionen, unzweifelhafte Axiome und sichere Begründung, vermifst man besonders an dem Satze, mit dem diese vorläufigen Betrachtungen abschliefsen: Man müsse auch, wenn die Aussicht auf Vernichtung und die auf eine Ewigkeit gleich sicher oder unsicher wäre, doch beiden Eventualitäten Rechnung tragen, d. h. sich auch auf eine Ewigkeit unter allen Umständen gefafst machen. Man konnte ihm mit Recht hier einwerfen, wenn man trotz alles Forschens und Nachdenkens keinen sichern unerschütterlichen Beweis der Unsterblichkeit der Seele finden könne — und auch Pascal findet keinen —, dann müsse man eben nach immanenten Bestimmungsgründen sein Leben regeln. Diesem Einwand kann man freilich auch nicht völlig entgehen, wenn man solche Beweise versucht, da sie alle anfechtbar sind. Es führt uns eben nichts die Thatsache des Bestandes einer metaphysischen Welt unmittelbar vor. Pascal sucht der Notwenigkeit eines solchen Nachweises dadurch zu entgehen, dafs er die intellektuelle und moralische Schwäche des Menschen nach allen Seiten zergliedert. Damit erklärt er wenigstens die Thatsache, dafs uns keine unmittelbare Erfahrung und Anschauung des Absoluten, Ewigen möglich ist. Wieder begegnen uns jene Irrungen des menschlichen Denkens, nur schärfer, einschneidender und klarer dargelegt als je zuvor. Angefangen von den ersten Prinzipien, auf die sich das menschliche Denken stützt, Raum, Zeit, Materie und Bewegung, ist alles unsicher. Die Sinne streiten gegen die Vernunft und die Vernunft gegen die Sinne. Die Phantasie und die menschlichen Meinungen verwirren den Thatbestand, unser Wille beeinflufst das Urteil, wie Cartesius bemerkt hatte. Es kommt immer auf den Standpunkt an, von wo aus wir die Dinge betrachten. Dieser Standpunkte gibt es gar viele.

Eine Bemerkung ist beachtenswert, da sie uns P. als Cartesianer offenbart. „Die Philosophen haben die Ideen der Dinge vermischt, sagt er, dem Körper beigelegt, was nur auf Geister paſst“ und umgekehrt. „Sie behaupten frischweg, die Körper streben in die Tiefe, sie verlangen nach ihrem Mittelpunkt, sie fliehen ihre Vernichtung, sie fürchten das Leere, sie haben Neigungen, Sympathieen, Antipathieen, was alles nur bei Geistern zutrifft.“

Das moralische Elend zeigt sich darin, daſs jeder glaubt, er folge der Ordnung, auch die, welche ungeordnet leben, daſs es kein Verbrechen gibt, das nicht da und dort als Tugend gegolten hätte (le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères tout, a eu sa place entre les actions vertueuses). „Es gibt offenbar Naturgesetze, aber die schöne Vernunft hat alles verdorben.“ Daſs die Gewalt (der Regierungen) eine Rechtsaufgabe hat, ist ein Widerspruch. Sans doute que l'égalité des biens est juste. Mais ne pouvant faire que l'homme soit forcé d'obéir à la justice, on l'a fait obéir à la force. Die Stoiker haben mit Recht den Menschen die irdischen Güter verachten gelehrt. Sie haben ihn aber auf sich selbst verwiesen. Und was findet er in sich als Eitelkeit, Schwäche und Elend? Der Mensch hat in seiner Eigenliebe immer sich im Auge. Wir sind nicht zufrieden mit dem Leben, das wir in uns führen, wir wollen in der Vorstellung des andern ein imaginäres Dasein führen. Auf den Ruhm und die Meinung der Leute zielen so viele thörichte Bemühungen ab. Und doch finden wir dieses Selbst, das wir andern anbieten, so leer und fehlerhaft, daſs wir gern den Blick abwenden. Der Mensch sollte von Rechts wegen sich dem Nächsten so zeigen, wie er ist. Voll mütterlicher Schonung entbindet uns die Kirche von dieser Pflicht, indem sie uns gebietet, einem uns zu offenbaren, dem Priester, eine nicht genug zu schätzende Wohlthat. Es ist auch der Katholik in Pascal, welcher einen Blick gethan hat in das Elend der menschlichen Seele, und der uns wieder hineinblicken läſst in ihr Dunkel. Bei einem Protestanten findet man keine solche Offenheit und Rücksichtslosigkeit. Man vergleiche nur etwa Goethe mit Rousseau oder Montaigne. In diesen Zusammenhang bei Pascal gehören

auch jene oft wiederholten berühmten Beobachtungen und Bemerkungen über das Wesen des Menschen. Der Mensch vermag nicht mit sich allein zu leben. „Es ist eine unerträgliche Pein, mit sich leben und an sich denken zu müssen. All sein Bemühen geht dahin, sich zu vergessen und die kurze und kostbare Zeit ohne Nachdenken verfliefsen zu lassen. Daher der Ursprung all der geräuschvollen Beschäftigungen des Menschen und dessen, was man Unterhaltung, Zerstreuung und Zeitvertreib nennt.“ Der Mensch lebt nie der Gegenwart, sondern immer nur der Vergangenheit und der Zukunft. Er ist umgeben von einer doppelten Unendlichkeit im Raum, der Unendlichkeit im grofsen und im kleinen, wovon Teleskop und Mikroskop eine Ahnung geben. Der Mensch ist ebenso unfähig, das unendlich Grofse wie das unendlich Kleine zu fassen: er ist für das Mittelmäfsige geschaffen. Er ist ein zerbrechliches Rohr, aber ein denkendes Rohr. Er ist ein entthronter König, hat zwei Seelen, wie schon Plato andeutete, er schwankt in der Mitte zwischen dem Gott und dem Tier. Epiktet hat ihn zum Gott gemacht, Montaigne ganz entwürdigt. Beides ist einseitig. Hoheit und Niedrigkeit ist bei dem Menschen merkwürdig gemischt. Der Mensch strebt nach dem Höchsten, findet aber nur Eitles und Leeres. „Wir suchen die Wahrheit, finden aber nur Unsicherheit, suchen das Glück, finden aber nur Elend.“ Die Lösung all dieser Widersprüche sucht P. im Christentum. Sein christlicher Standpunkt bewahrt ihn vor den Einseitigkeiten des Optimismus und Pessimismus, des Dogmatismus und Pyrrhonismus. „Wir haben eine für den Dogmatismus unbesiegbare Unfähigkeit zu beweisen und eine für den Skeptizismus unzerstörbare Idee der Wahrheit.“ „Diese Sehnsucht (nach Wahrheit und nach dem Glück) ist uns gelassen, sowohl um uns zu strafen, als um uns empfinden zu lassen, von welcher Höhe wir herabfielen.“ Wir fühlen uns nur deshalb unglücklich, irrend und eitel, weil wir eine Idee der Wahrheit und der Seligkeit haben.

Man könnte einigen von den angeführten Thatsachen eine andere Deutung geben, als sie Pascal gab. Die Ansicht, dafs der Mensch nur für das Mittelmäfsige geschaffen sei, hatte schon

Charron Anlafs gegeben, die sublimen Forderungen einer idealen Moral und Weltbetrachtung als übertrieben zurückzuweisen. Dafs der Mensch sich nicht mit sich selbst beschäftigen kann, könnte mit mehr Recht als eine Weisung der Natur gelten, sich mit den Dingen zu beschäftigen und sich dem Nächsten nützlich zu erweisen. Doch hiervon abgesehen, blieb noch genug übrig, um den widerspruchs- und rätselvollen Zustand des Menschen zu erweisen. Auf all jene Thatsachen gestützt, konnte es Pascal wohl als Kriterium der wahren Religion hinstellen, dafs sie die menschliche Natur in ihrer Doppelseitigkeit kenne und Mittel zur Erklärung und Lösung des Gegensatzes angebe. Die wahre Religion mufs uns Gott als das höchste Glück kennen und lieben lehren. Nicht darin liegt die Lösung der Frage, dafs uns die einen Gott gleich machen, die andern zu den Tieren erniedrigen. Heilung findet der Mensch nicht in seiner eigenen Brust. Hier findet er nur den Stolz, mit dem er sich zu Gott erhebt und sich ihm entzieht, und die Begierde, welche uns an die Erde fesselt und vertiert. Vos maladies principales sont l'orgueil qui vous soustrait à Dieu, et la concupiscence qui vous attache à la terre. Wie könnten wir in unseren Krankheiten unsere Heilmittel finden? Das Heilmittel liegt in der Liebe Gottes. Und welche Religion würde uns das besser lehren als die christliche? Christus ist ja die verkörperte Liebe. Die wahre Religion, bestehend aus den zwei Hauptartikeln von der menschlichen Sündhaftigkeit und seiner Heilung durch einen Messias, hat zu allen Zeiten bestanden, ist gewissermafsen ewig und so erweist sich die christliche Religion als die absolute. Das alte Testament lehrt, wenn man den Geist beachtet und nicht mit fleischlichen Augen, wie die Juden, liest, nichts anders als jene zwei Fundamentalartikel. Christus einigt in sich mit der menschlichen Schwäche und dem menschlichen Elend die göttliche Hoheit des Sohnes. Denn es ist ebenso gefährlich, Gott kennen lernen zu wollen, ohne sein eigenes Elend zu kennen, wie die Deisten wollen, als nur sein Elend ohne Gott und den Erlöser zu kennen, wie die Atheisten. Christus lehrte nichts anderes, als dafs die Menschen Sünder und Kranke seien,

und dafs er gekommen sei, sie zu heilen. So grofs der Abstand des Körperlichen vom Geistigen, so grofs ist die Kluft zwischen der Liebe und den hohen Geistern, denn jene ist übernatürlich. Das Fleischliche begreift nicht das Geistige, aber die vornehmen Geister begreifen auch nicht die Liebe. Die Liebe hat ihr eigenes Reich, ihren eigenen Glanz und ihre eigene Gröfse. Wie blendend war der Glanz der Liebe Christi; wie wenig hatte er davon, während er nur uns dient. In seinen Reden verbindet sich die gröfste Erhabenheit und Klarheit mit der gröfsten Einfachheit zu einer Naivetät, bei der man meinen könnte, Christus habe gar nicht nachzusinnen gebraucht. Die christliche Religion erhebt die Seele zu einer „Heiligkeit, Höhe und Menschlichkeit", von der die heidnischen Philosophen, so sehr sie sich erhoben, doch keine Ahnung hatten. „Denn sie kannten nicht die Demut, ohne die alle anderen Tugenden Fehler und Mängel sind." Die christliche Religion hat die Herzen gewonnen und hat sich ausgebreitet ohne Zwang und Reiz, einfach durch die Macht der Liebe. Und die christliche Religion erhält sich durch die gleiche göttliche Macht fort, obwohl „sie unsere Vergnügungen bekämpft und deshalb dem gemeinen Menschenverstand zuwider scheint." Die christliche Religion berücksichtigt beide Seiten am Menschen, die sinnliche und geistige. „Eine rein geistige Religion wäre nur für die Gelehrten, aber sie hülfe nichts dem Volke. Die christliche Religion pafst für alle." „Sie erhebt das Volk zum Innerlichen und beugt die Stolzen zum Äufserlichen." „Das Volk mufs den Geist des Buchstabens verstehen, die Gescheiten aber müssen ihren Geist dem Buchstaben beugen, indem sie das Äufserliche vollziehen."

Pascal beweist die Angemessenheit der christlichen Religion an die menschliche Natur, ihre Doppelseitigkeit und die Bildungsunterschiede. Sie erfüllt die Bedürfnisse des Menschen, hebt und demütigt ihn, je nachdem es für ihn erspriefslich ist, erklärt seinen Hochsinn und seine Niedrigkeit, seine Gröfse und Schwachheit. Die Natur und die Naturbedürfnisse sind das Kriterium der wahren Religion, ein Kriterium, dessen Schwäche darin lag, dafs es eben nicht über die Natur selbst hinausführt. Die

göttliche Liebe allerdings, das Mysterium unendlicher Erbarmung, scheint hinüber zu führen und im Vergleich zu anderen Religionen mufste die christliche als übernatürliche und absolute Religion erscheinen, weil sie allein Gottes, der sich doch den Voraussetzungen gemäfs offenbaren mufs, würdig ist. Dennoch konnte der anthropologische Standpunkt, welcher für die Apologie überhaupt und namentlich für die der Neuzeit mafsgebend wurde, nur an das Mysterium hinanführen, nicht dasselbe erklären und als notwendig erweisen. Den menschlichen Bedürfnissen hatten auch die heidnischen Religionen, die eben aus ihnen erwuchsen, notdürftig genügt, und die höheren Bedürfnisse, welche das Christentum befriedigte, hatte es eigentlich erst neu oder wieder neu erweckt. Ein Beweis aus diesen Bedürfnissen scheint sich im Zirkel bewegen zu müssen. Der anziehenden Kraft des Christentums ferner, der Schönheit, Lieblichkeit und dem Glanze dieser Religion stand immerhin eine gewisse Strenge, Herbheit und Härte gegenüber, welche einseitig betont sie als menschenfeindlich hinstellen mufste. Diese einseitige Betrachtung pflegten auch bald Bayle und seine Nachfolger. Die sociale Bedeutung des Christentums endlich wird von Pascal gar nicht berührt. — Die anthropologische Betrachtung aber führt überhaupt nie zu jener Stringenz, welche einer theologischen Deduktion innewohnt. Das Mittelalter, besonders der hl. Thomas, erklärten aus dem Gesichtspunkt der göttlichen Angemessenheit und Würde die Mysterien und erreichten einen Zusammenhang der göttlichen Wahrheiten, den ein induktiv-anthropologisches Verfahren nicht erreichen kann.

Der Kraft, Hoheit und Feinheit der Pascalschen Argumente soll damit natürlich nicht nahe getreten werden. Gegenüber den skeptischen Angriffen eines Montaigne, Charron u. a., welche die christliche Religion neben andere als eine natürliche Erscheinung stellten und in einer dürftigen Moral die Summe aller höheren menschlichen Bestrebungen erblickten, hat er immerhin viel, wenn auch nicht alles geleistet. Ihren immerhin nur oberflächlichen psychologischen Kenntnissen setzte er die tiefsten Einblicke in die Rätsel des menschlichen Herzens, ihrer verworrenen Fülle

eine streng gesichtete und eng geschlungene Kette feinsinniger Bemerkungen entgegen, welche, anstatt wie dort in die Tiefe, in die Höhe christlicher Ideen leiteten.

In die Zeit Pascals und des sogleich zu besprechenden Huet und Malebranche fallen Bayle und Spinoza. Da uns diese später noch beschäftigen werden, sei hier nur erwähnt, dafs Bayle den Gottesglauben für eine Erfindung und die christliche Religion 1) für ein Menschenwerk, 2) für menschenfeindlich und intolerant und 3) voll von Aberglauben findet. Spinoza, der Israelit, fand in der alttestamentlichen Offenbarung viel Gottes Unwürdiges und Unvernünftiges. Die Menschen können gut sein ohne Religion, was ja selbst Grotius zugestanden hatte — und mehr bedarf der Mensch nicht.

Wie Spinoza sein pantheistisches System auf Grund von gewissen axiomatischen Voraussetzungen über die Substanz, das aus und für sich seiende Letzte, und dessen Modi und Attributen mathematisch konstruiert, so will Huet in seiner demonstratio evangelica aus gewissen historischen und zeugenkritischen Axiomen die Göttlichkeit der christlichen Religion erweisen. Aus allgemeinen Definitionen und Axiomen über Quellenschriften, Prophetieen etc. leitet er Lehrsätze über die zunächst historisch vorliegenden heil. Bücher und Prophetieen ab und spricht darin die Echtheit und Wahrheit der heil. Schrift in der historischen Erzählung und in den Prophetieen aus. Aus beiden, den Prophetieen und den historischen Thatsachen, ergibt sich die Stellung und Bedeutung Christi als Glaubensauktorität. Sehen wir nun, wie er die Prämissen für diese Thesen in Definitionen und Axiome formuliert. „Ein echtes Buch ist jenes, welches von dem Verfasser geschrieben ist, von dem und zu der Zeit, zu der es geschrieben sein will.“ „Eine Prophetie ist die Erzählung zukünftiger Dinge, welche sich zur Zeit der Prophetie noch nicht zugetragen hatten und die aus natürlichen Ursachen nicht erkannt werden können.“ „Der Messias ist der von Gott zum Heil der Menschen gesendete Gottmensch, der von den Propheten im alten Bunde vorausverkündigt wurde.“ Das sind die wichtigsten Definitionen; die wichtigsten Axiome sind folgende:

„Jedes Buch ist echt, welches in der nächsten Zeit dafür angesehen wurde.“ „Jede Prophetie ist wahr, welche wirklich erfolgte Dinge voraussagte.“ „Jede prophetische Gabe ist von Gott.“ Wären nun das Euclidische Definitionen (wie über die Natur der Linie, des Kreises, Quadrates) und Axiome wie die, welche die gesetzlichen Beziehungen zwischen Gröfsen, Linien, Kreiselementen etc. enthielten, dann würden sich hieraus von selbst Lehrsätze ergeben. Allein in dem vorliegenden Falle sind die Definitionen von den Axiomen gar nicht verschieden. Man darf z. B. in der ersten Definition nur den Hauptsatz „ein echtes Buch ist jenes, welches etc.“ umändern in den gleichbedeutenden Satz: „Jenes Buch ist echt“, so hat man ein Axiom im Sinne Huets. Die Euclidischen Definitionen und Axiome sind nichts anderes als die Unter- und Obersätze eines Schlusses. Der Obersatz im Schlufs enthält das allgemeine Gesetz oder die allgemeine Erfahrung, und der Untersatz sucht hiermit einen speziellen Fall in Beziehung zu bringen, um für seine Erkenntnis das allgemeine Gesetz oder die allgemeine Erfahrung zu verwerten. Die eigentümlichen Schwierigkeiten bei allen empirischen Gegenständen — und das sind mit Ausnahme der Mathematik alle — besteht darin, in dem konkreten einzelnen Falle das Allgemeine zu entdecken, den Mittelbegriff aufzufinden, welcher ihn unter das allgemeine Gesetz stellt. Die Mathematik konstruiert die Gebilde frei, deren Wesen vermittelst der Axiome mehr und mehr enthüllt wird. Aber überall sonst sind die Dinge empirisch gegeben und es handelt sich je nach dem Gegenstand nunmehr entweder um die allgemeinen Gesetze oder ihre Anwendung auf die konkreten Fälle. Dafs z. B. jene intensiven Bewegungen im Staats- und Staatenleben, Kriege und Revolutionen, ihre Ursachen und Folgen haben, wissen wir aus einer der mehreren Erfahrungen, die wir generalisieren; die eigentliche Schwierigkeit besteht nun aber in der Anwendung dieses Gesetzes auf konkrete Fälle. Was uns Huet bietet, sind Obersätze, nicht so sehr Axiome, als analytische Sätze, Nominaldefinitionen und allgemeine Erfahrungen. Die Aufgabe bestand nur darin, diese Sätze auf den vorliegenden Fall: heil. Schrift, alttestamentliche Prophetieen, anzuwenden.

Trotzdem sich H. über den Wert seiner geometrischen Methode täuscht, hat er doch in der That sich mit dem empirischen Erweis seiner Lehrsätze, die eigentlich schon hätten bewiesen sein sollen, abgegeben. Indem Spinoza diese Notwendigkeit mifsachtete, gelang ihm scheinbar eine mathematische, exakte Darstellung seines Pantheismus. Unter seine Definitionen und Axiome über Substanz, Attribute und Modi subsumierte er ohne weiteres die ganze Welt, die sichtbare Welt des Raumes und die unsichtbare des Gedankens, und fafste Denken und Ausdehnung als Attribute, die einzelnen räumlichen Gröfsen und Gedankenträger als Modi.

Obwohl Huet die Notwendigkeit erkennt, das positiv Gegebene auf die allgemeinen Voraussetzungen zurückzuführen (zu induzieren oder reduzieren), so fehlt seinen Beweisen doch die rechte Schärfe; sie werden vielfach ungeniefsbar durch das geschmacklose Aufhäufen aller möglichen Citate. Es begegnet uns hin und wieder ein origineller apologetischer Gedanke; ein grofses Kapital an Gedanken aber haben schon die Väter geliefert und — vieles findet sich bei Heiden. Es nähert sich dem Komischen, wenn H. die antiken Fabeln von Bacchus, Pan, Priapus, Osiris auf Moses zurückführt. Perseus, Musäus, Amphion sind nichts anderes als Moses. Homer, Hesiod, Zoroaster haben ihn gekannt. Woher wüfste sonst jener, dafs die Götter in menschlicher Gestalt die Städte besuchen, als aus 1. Mos. 18? — Einen schönen Gedanken, der einigermafsen das Dunkel der Offenbarung erhellen will, finden wir prop. IX, 6: Cum triplici modo res attingere soleamus, vel per sensus, vel per intellectum, vel per voluntatem, majorem esse animadvertimus intellectus amplitudinem et capacitatem, quam sensuum; majorem item voluntatis, quam intellectus. — Quamobrem Deus magis a nobis amari vult, quam cognosci; magis item cognosci, quam sentiri. Perfecte enim amari vult, aliqua tantum ex parte cognosci, nullo modo sentiri. Damit läfst sich der Gedanke Malebranches vergleichen: Ce qui doit rendre l'âme heureuse n'est pas pour ainsi dire la compréhension d'un objet infini, elle n'en est pas capable; mais l'amour et la jouissance d'un bien infini, dont la volonté

est capable par le mouvement d'amour que Dieu lui imprime sans cesse.

Den Oratorianer Malebranche bezeichnet Henri Martin etwas prahlerisch in seiner Geschichte Frankreichs als den letzten grofsen Denker, der aus den religiösen Orden hervorging: le contemplateur de l'ideal divin, qui semble devoir être éclos au fond d'une Thébaide, est le peintre du ciel, comme Lesueur, un enfant de Paris, de la cité bruyante et active entre toutes. M. will Metaphysik und Theologie, Vernunft und Glauben so vereinen, dafs die theologischen Wahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie heimisch und beherrschend werden müssen. Statt einer äufserlichen Verbindung, wie sie die Scholastik vollzog, will er eine innerliche, welche notwendig eine Vermengung werden mufste. Die Aristoteliker machen die Seele zur Form des Körpers, ziehen sie in Fleischlichkeit herab und öffnen ihr auf dem Wege der Sinne die alleinige Aussicht in die reale Welt (recherche de la verité, préf.). Nach christlicher Lehre steht die Seele Gott viel näher. Ihr Hang zum Sinnlichen ist nur Folge der adamitischen Verirrung. Folgen wir im einzelnen den Ausführungen Malebranches.

Wie die Materie, an der M. mit Cartesius nur das völlig durchsichtige, mathematisch bestimmbare Moment der Ausdehnung übrig liefs, fähig ist, in verschiedene Formen einzugehen und sich bewegen zu lassen, so hat auch die Seele die Fähigkeit, sich durch Ideen modifizieren und durch das bonum universale den Willen bestimmen zu lassen. Wie das Wesen der Materie die Ausdehnung, so ist das Wesen des Geistes der Gedanke (III, 1. 1). Die relative Aktivität dagegen, welche M. dem Intellekte beläfst, liegt im Willen. Das Wollen ist es, welches urteilt und schliefst und im Resultat ruht. Vom Willen, an den sich in der That eine normative Logik wenden mufs, kommen, wie schon Cartesius hervorhob, die vorschnellen und falschen Urteile und Schlüsse, da die Vorstellungen an sich nicht falsch sind. Der Wille ist frei, da seine Bestimmtheit durch das bonum universale, welches Gott ist, partikuläre Entscheidungen nicht hindern (I, 1, 2). Da der Wille über die Dinge urteilt

und eben in seiner Bestimmtheit durch Gott urteilt, so läſst sich schon von diesem Gesichtspunkte aus voraussehen, wie wichtig das göttliche Wesen für den Erkenntnisprozeſs sein muſs.

Ehe wir uns der Noetik nähern, befaſst sich M. im Anschluſs an Baco und die Skeptiker mit den verschiedenen Irrtümern, in die uns die Sinne, die Einbildung und der reine Geist, die Neigungen und Leidenschaften führen. Die Sinne täuschen sich in der räumlichen Gröſse, Art und Geschwindigkeit der Bewegungen, indem unsere Perspektive nur höchst ungenügend die Dimensionen erfaſst. Namentlich befinden wir uns betreffs der Sternenwelt in einer fortwährenden Täuschung. Eine Hauptirrung der Menschen ist es, subjektive Empfindungen, Farben, Töne, Gerüche, Temperaturunterschiede (die Schwere läſst M. auſserhalb der Betrachtung) auf die Dinge selbst zu beziehen, während sich in ihnen doch nur die physischen Beziehungen zu unserem Körper darstellen. Die Bewegungen, Schwingungen der Nervenfasern leiten die äuſsern Eindrücke dem Centralorgan der Seele zu.

Die Einbildungskraft unterliegt den verschiedenen Schwankungen des Lebensgefühls, der physischen Temperatur, die sich durch Nahrung und geistige Getränke, feinere und schwerere Luft, die verschiedenen Reizungen und Erregungen des Nervensystems mannigfach bestimmen läſst. Überhaupt ist Form und Inhalt des Gedankenlebens abhängig von den verschiedenen Eindrücken (Impressionen) und Modifikationen der Gehirnfasern, die wir von den Eltern bis auf Adam zurück, das Kind von der Mutter, der Freund vom Freunde erhält. Die Nervenfasern sind zarter beim Weibe, kräftig beim Manne und unbiegsam beim Greise. Daher kommt die Feinfühligkeit der Frauen und die Stärke eindringender Untersuchung beim Manne. Ferner steht das Phantasie- und Geistesleben unter dem Banne bestimmter Beschäftigungen und Berufe, und erhält von da aus Fülle und Form. Endlich ist es die Lektüre, welche über unser Denken entscheidet, den trägen Geist abstumpft, den zerstreuten verwirrt und viele, die sich ein für allemal bestimmten Führern überlassen, in einseitige Bahnen drängt. Wir sollen selbst Aristoteles

nicht in allem vertrauen, nicht mit fremden, sondern mit eigenen Augen sehen.

Der reine Geist irrt, weil er sich nicht an einer Vorstellung festhalten läſst und eine Menge zusammendrängt, die das Geisteslicht verdunkeln muſs. Es erinnert an Herbart, wenn M. sagt: l'esprit ne peut pas s'appliquer à plusieurs choses à la fois — et ne peut pas pénétrer l'infini (III, 2, 2). Viele wollen alles umfassen und durchdringen, das Unendliche der Breite und Tiefe nach begreifen, allein es ist dies unmöglich, und wenn man der Vernunft auf dem Gebiete der Geheimnisse zu viel Raum gibt, verführerisch. Tous ces raisonnements subtils et humains peuvent au contraire exciter en eux leur orgueil secret: ils peuvent les porter a faire usage de leur esprit mal à propos, et a se former ainsi une religion conforme à sa capacité.

Andererseits ist der menschliche Geist auf das Unendliche angelegt, wenn er es auch nicht durchdringt, und er kann sich weder theoretisch noch praktisch dauernd mit Dingen beschäftigen, die nicht unendlich sind oder nicht wenigstens etwas vom Unendlichen an sich haben, wie die Ideen.

Mit dem Sinne der platonischen „Ideen", welchem die aristotelischen Universalien nahe verwandt sind, stimmt der Gebrauch des Wortes „Idee" bei Cartesius und den Folgenden nicht ganz überein. Es sind nicht abstrakte Allgemeinbegriffe, sondern Anschauungsbilder und Vorstellungen konkreter einzelner Dinge, deren Idealität nur in ihrer geistigen Natur beruht. Es sind psychische Gebilde und als solche erhaben über alles äuſserliche materielle Sein, nicht direkt aus sinnlichen Eindrücken erzeugt, sondern nur durch sie veranlaſst. Sie sind höhern Ursprungs und von höherer Realität. Aber wie bilden sie sich, wie entstehen sie? Darüber gehen die Ansichten auseinander. Der Sensualismus, den M. bei Aristoteles für begründet hält, läſst aus den Dingen gewisse species (εἴδη) aus- und in die menschliche Vorstellungswelt eingehen. Gegen diese Theorie erhebt nun M. einige beherzigenswerte Bedenken, welche indes nur eine grobsinnliche Fassung der species treffen. Es läſst sich, meint M., schwer einsehen, wie sich so unzählige Bilder, die uns die

Aufsenwelt liefert, nicht im Raume stofsen und verwirren und zu einem Gesamtbilde im Sehpunkte sich einen. Die species vergröfsern und verkleinern sich je nach der Entfernung oder durch optische Instrumente gesehen. Überhaupt verändert die perspektivische Entfernung die wahren species durch Krümmung und Verkürzung der Linien. Endlich müfste man annehmen, die Dinge erzeugten aus sich in unbeschreiblicher Raschheit solche Bilder ihrer Form, so dafs mit dem Auftauchen verborgener Dinge sich auch sogleich das entsprechende Bild dem Auge präsentierte. Teils im Zusammenhang mit der widerlegten Ansicht, teils unabhängig davon steht die Theorie, dafs der Intellekt die geistigen unveränderlichen Wesensbegriffe der Dinge aus dem Sinnlichen bilde. Diese Annahme wird aus dem Grunde zurückgewiesen, weil der Mensch, so wenig er die Körper erschaffen könne, ebenso wenig das Höhere und Schwerere vermöge, geistige Ideen zu bilden. Es wäre dies gerade, wie wenn man aus einem Stein einen Engel bilden wollte oder sollte. Wir kommen zur Annahme: wir oder die Dinge erzeugen die Ideen, weil sich bei der äufsern Gegenwart von Objekten oder der innerlichen freiwilligen Vergegenwärtigung Ideen in unsere Seele einstellen und wir gewöhnt sind, aus einem post hoc ein propter hoc zu machen. So wenig aber die Bewegung einer Kugel, welche eine andere antreibt, die zureichende Ursache der abgeleiteten Bewegung ist, so wenig sind die Dinge oder unser intellektuelles Wollen die hinreichende Ursache der Ideenbildung. Aufser diesen unmittelbaren Bildungsweisen der Ideen gibt es mittelbare Entstehungsmöglichkeiten der Ideen. Wir erblicken die Dinge entweder im Lichte angeborener Ideen, oder im Lichte unserer eigenen seelischen Vollendung. Die angeborenen Ideen sind unfähig, sich mit der anschaulichen Umgebung zu decken, und zu verschieden von den sinnlichen Eindrücken, als dafs eine Verschmelzung stattfinden könnte. Die andere Theorie, wonach die Ideen potentiell, die Dinge eminenter im Geiste angelegt sind und dafs „die Seele, sich verschiedenartig modifizierend, die Dinge erkennen kann“, pafst nur auf Gott, der „in sich alle Dinge schaut im Blick auf seine eigenen Vollkommenheiten, die

ihm die Dinge vergegenwärtigen". Nur der menschliche Geistesstolz kann das vermeinen; Augustinus tritt ihm entgegen mit den Worten: Dic quia tu tibi lumen non es. Wir sehen die Objekte, nicht nur die ewigen Ideen, sondern auch die wandelbaren Dinge in Gott, während die Betrachtung ihrer Verhältnisse und Beziehungen (z. B. Gleichheit) unser ist. Dies scheint M. die einfachste Erklärung zu sein, gegen welche die Annahme, dafs Gott die Ideen ein für allemal in dem menschlichen Geiste niedergelegt habe oder bei jeder Gelegenheit neu erschaffe, sich als höchst verwickelt und Gottes unwürdig darstelle. Diese theosophische Erklärung, welche sich auf Augustinus beruft: Insinuavit nobis Christus animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari nisi ab ipsa substantia dei, diese theosophische Ansicht, meint M., bringt uns allein in die Gott gegenüber gebührende Abhängigkeit, wie sie der Apostel will, wenn er schreibt: non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis etc. (1. Cor. 3. 5), Deus enim illis manifestavit (Rom. 1, 19) etc. Wir schauen nicht, wie man leicht mifsverstehen könnte, unmittelbar Gottes Wesen in seiner Einheit und Absolutheit, aber die Idee des Unendlichen begleitet uns bei allen Einzelerkenntnissen, sie geht der Idee des Endlichen voraus und läfst uns alle Dinge in sich erkennen (l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini; toutes les idées particulières ne sont que de participations de l'idée générale de l'infini). Während wir äufsere Objekte durch die Ideen, unsern Geist durch das Bewufstsein, fremde, gleichartige und höhere Geister vermutungsweise erkennen, begreifen wir Gott durch sich selbst, erkennen ihn also auf eine vorzüglichere Weise als alle andern Dinge. Denn es wäre nicht abzusehen, wie wir das Unendliche vermittelst einer endlichen Idee erfassen könnten.

Wir haben uns bisher aller Zwischenkritik enthalten, können aber jetzt nicht mehr zurückhalten. Wer weifs etwas davon, dafs er die Objekte in Gott sieht, und wenn kaum einer das weifs, wie kann dadurch das Abhängigkeitsgefühl gegen Gott sich steigern? Machen wir uns Gottes Wesen nicht durch sinnliche und endliche Anschauungen deutlich, und mufs nicht eine

dunkle Ahnung ersetzen und ergänzen, was an der vollen Wahrheit fehlt? Das aktuell Unendliche begreifen wir nicht, und das aktuell Unendliche ist nicht in uns, wenn wir es auch ahnen und wenn es uns auch wie von ferne berührt. Sonderbar ist die Stufenfolge der Erkenntnisklarheit: zuerst Gott, dann die körperlichen Objekte, dann der eigene und endlich der fremde Geist. Die Annahme, dafs der äufsern Natur- die innere Geisteswelt an Klarheit nachstehe, ist nur möglich, wenn man wie M. alles Irrationelle, nur der sinnlichen Empfindung Zugängliche aus dem Wesensbestande der Dinge ausscheidet und dem Subjekte beilegt, wenn man den ganzen Reichtum subjektiver Empfindungen und Strebungen mit einer gewissen rationalistischen Geringschätzung behandelt. Die Gefühle geben uns, nach M., Kunde von dem jeweiligen psychischen und physischen Zustande, vermitteln keine Erkenntnisse und sind dennoch einzige Quelle unserer Seelenkenntnis. Allein, könnte man fragen, wenn unser Körper wie alle Körper nur als Ausdehnung nach den drei Dimensionen existiert und unsere Seele im göttlichen Wesen als eine unselbständige Modifikation sich verliert, so dafs das Bestehen einer gewissen Freiheit des Denkens und Wollens zum Ganzen nicht passen will, wie ist überhaupt noch ein individuelles Gefühls- und Begehrungsleben zu begreifen? M. sagt in dieser Hinsicht, wie erst die Bewegung in die starre Ausdehnung (Materie) Mannigfaltigkeit und Leben hineinbringt, so bilde die Verschiedenheit individueller Strebungen und Neigungen den Reichtum der Geister.

Obwohl bei M. Gott alles in allem, obwohl er Ort der Geister und Ideen ist und den Verkehr zwischen Seele und Leib vermittelt, möchte er doch den Individuen eine Selbständigkeit retten, die mit den Grundvoraussetzungen schwer vereinbar ist. Was hat die Ausdehnung der Materie und was hat das individuelle Denken und Wollen für einen Wert, wenn der Materie alles eigene Leben fehlt und das Denken und Wollen höchstens abirren kann?

So sehr M. von den Peripatetikern abweicht und sich ihnen entgegenstellt, steht er, was die Behandlung des Individuellen

und Empirischen betrifft, dem Aristoteles, der das Besondere und Reale sehr hoch, aber noch höher das Allgemeine und Ideale schätzt, sehr nahe. So fremd ferner der aristotelische Formbegriff der cartesianischen Naturauffassung ist, wie sie M. vertritt, besteht doch darin eine Verwandtschaft, dafs auch Aristoteles in einem räumlichen, mathematisch bestimmbaren Element (Form) der Wesensschauung einen Anhalt gibt, und dafs wie bei Cartesius eine leichte Modifikation, so hier die Transformation, die Dinge als leicht veränderlich darstellt.

M. ist sich selbst dieser Übereinstimmung nicht bewufst und tadelt mit einer bittern Heftigkeit an Aristoteles alles, Inhalt und Form seines Philosophierens und sucht ihn als unchristlich darzustellen. Dafs er für verschiedene Wirkungen verschiedene Kräfte postuliert und den materiellen Dingen Aktivität und Substantialität beilegt, scheint ihm nur als Ausflufs jener heidnischen Gesinnung verständlich, welche die Natur vergöttert. (l. VI. p. II. ch. 3: On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus, ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature; et l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des Payens par le respect que l'on a pour leur philosophie.)

Gott ist die Quelle und die fortwährende Ursache aller Bewegung, alles Denkens und Wollens. Aufgabe der Philosophie ist es, das, was unbewufst geschieht, zum Bewufstsein zu erheben, unsere faktische Abhängigkeit im Geistesleben uns klar zu machen und nahe zu bringen. Ein volles Eingehen in Gott, ein selbstloses Versenken in das reine Denken und Wollen ist die höchste und centrale Forderung, welche, wie die Theologie, so die Philosophie ganz von ihrem Standpunkt aus erheben mufs. Die erhabene Gesinnung, der ideale seelische Schwung und die Konsequenz dieser Ausführungen verdient alle Anerkennung. Die Versöhnung zwischen Glauben und Wissen scheint so rein und klar vollzogen zu sein, dafs keine Trübung und kein Zweifel mehr möglich scheint. Die sich auf exaktem Wege mehr und mehr befestigende mathematisch mechanische Weltanschauung

ist durch Cartesius und Malebranche für den Glauben gewonnen und dieser Gewinn wäre von unschätzbarer Bedeutung, wenn er sich hätte festhalten lassen. Aber neben M. stand bereits ein anderer Denker (Spinoza), der noch konsequenter als dieser alles materielle und geistige Eigendasein zu einer bedeutungslosen Modifikation des alleinen göttlichen Seins erklärte. Und eine Malebranche verwandte Sinnesweise hatte Fenelon zu jener mystischen Selbstverirrung geführt, welche die realen Thatsachen des Lebens verkannte. Über Spinoza und Fenelon das nächstemal mehr!