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-761684

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.

IV.

Es gibt Motive des Glaubens und Unglaubens, zu beiden liegen in der Natur des Menschen Antriebe, und weder der Glaube nach der Unglaube folgt mit Notwendigkeit aus dem Drange der Natur. Hier hebt ein idealer Trieb den Menschen höher und höher hinaus über die sinnliche Wirklichkeit, und dort weist ihn der irdische Hang auf sich und die Umgebung als sichersten Boden an. So hochfliegend seine Wünsche und sein Streben sind, so schwach ist sein Blick, so gering seine Einsicht im Gebiete idealer Wirklichkeit. Manch täuschender Schein drängt sich ihm auf mit dem Anspruch, Wahrheit zu bedeuten; gar bunt ist das Meinen der Menschen über Gott und die Götter. Wo findet er im Wirrwarr der Ansichten Sicherheit und festen Halt? Wo ist Wahrheit? Man macht sich die Antwort gar oft zu leicht und ergreift, was sich am nächsten bietet, die Natur oder den Glauben der Ahnen und mischt oft beides, um das eine oder andere noch mehr zu verderben.

Die europäische Kulturwelt war bis in die Neuzeit herein durchweg christlich, und sie fühlte sich glücklich in diesem Glauben. Sie löste die höchsten theoretischen und praktischen Probleme des Lebens im Lichte und unter dem erwärmenden

Einflufs dieses Glaubens. Wir wissen, wie man sich von ihm da und dort abkehrte und die Abkehr theoretisch zu begründen begann. Die philosophischen Systeme des Altertums mufsten dazu dienen, den irdischen Tendenzen in der Vernunft eine Vertretung zu schaffen und die unchristliche Haltung des sinnlichen und geistigen Lebens zu rechtfertigen. Vorzüglich der Neuplatonismus, der schon beim Aufblühen der christlichen Religion sich als Rivalen darstellte und eine ebenbürtige Weisheit zu lehren erbot, erwies sich, von Bruno u. a. restauriert, als gefährlich. Spinoza setzte diese Theorie fort und gab ihr eine cartesianische Grundlage und Gestalt. Mit der Freimütigkeit eines Celsus und Porphyrius wagte er es zuerst wieder, die überlieferte Religion der Juden, die alttestamentliche Offenbarung vom Standpunkt des Pantheismus aus zu beurteilen. Er war ein geschulter, rabbinisch gebildeter Theologe und ein scharfer Denker.

Die platonischen und neuplatonischen Ideen, deren Schattenbilder die wirklichen Dinge sind, hatte Bruno in seinen Monaden zu konkreterer und einfacherer Gestalt verdichtet; bei Spinoza erscheinen sie wieder als die unzähligen modi, in welchen sich die unendliche Substanz besondert. Ehe Spinoza mit der cartesianischen Philosophie bekannt wurde, was erst nach dem Ausschlufs aus der jüdischen Gemeinde (1656) geschah, hatte er wohl die Einzeldinge in einer Bruno verwandten Weise gedacht. Cartesius, der zwischen Ausdehnung und Denken einen substantiellen Unterschied statuiert, veranlafste sodann die Unterscheidung von Modis der Ausdehnung und des Denkens. Die Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, in welchen alle individuelle Verschiedenheit verschwindet, die Welt der Geister und Körper, stehen bei jenem so unvermittelt nebeneinander, dafs ein dritter Faktor, Gott, eine Verbindung herstellen mufs. Spinoza, beherrscht von dem streng monotheistischen Gedanken des Judentums, suchte im Sinne der Vernunfteinheit nicht blofs Ausdehnung und Denken unter sich, sondern auch mit einem Ersten und Letzten, mit der Welteinheit, zu verbinden. Er legte sich die Frage vor, ob nicht das eine die Ursache des andern, oder ob sie nicht blofs unter dem subjektiven Gesichtspunkt der Anschauung, wie Denken und

Wollen, bei Gott verschieden sind. Letzterer Annahme scheint Spinoza nicht ganz abgeneigt gewesen zu sein. Denn es ist doch „unser Verstand", der in der unendlichen Substanz diese beiden Unterschiede als Offenbarungen ihres Wesens entdeckt (tanquam ejus essentiam constituens). So erklärt er denn auch die kausal sich gegenseitig bedingende Reihenfolge der Ideen (Modi des Denkens) und die der Dinge (Modi der Ausdehnung) als identisch: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. So sehr sich indessen beide Reihen- und Anschauungsweisen decken, besteht doch zwischen Denken und Ausdehnung der reale Unterschied, dafs sie als verschiedene Attribute, Eigenschaften, Wesensmomente oder Merkmale derselben Substanz sich darstellen. Die pantheistische Vermischung Gottes und der Einzeldinge, der idealen und realen Ordnung, des Denkens und der Ausdehnung begründet Spinoza mit einer scheinbaren Stringenz durch gewisse Axiome über den reellen und ideellen Zusammenhang der Dinge.

Das erste lautet: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern; ein drittes sagt die Notwendigkeit der Auseinanderfolge von Ursache und Wirkung und die Notwendigkeit einer Ursache für eine Wirkung aus. Diesen Axiomen entspricht in der ideellen Ordnung die Notwendigkeit einer immanenten oder transeunten und kausalen Erkenntnis. Die Dinge müssen aus sich oder aus einem andern erkannt werden, wenn sie in sich oder in einem andern sind oder daraus hervorgehen. Und umgekehrt sind sie in sich oder in einem andern, wenn sie in sich oder aus einem andern erkannt werden.

Die Einzeldinge hängen unter sich und mit der alleinen Substanz kausal zusammen, zwischen den Attributen aber besteht keine Gemeinschaft und kein kausales Verhältnis, wie sie auch unabhängig von einander erkennbar sind. Sie könnten als unabhängige Substanzen neben einander stehen bleiben, wenn die Vernunft nicht notwendig auf eine beide Substanzen verbindende Einheit hindrängen würde. Der Einheitsgedanke mufs sie zu beinahe phänomenalen Attributen herabsetzen. Wie die Attribute, so erdrückt der Einheitsgedanke die Einzeldinge. Diese

sind bloſs modi, weil sie in alio sunt und aus einem andern erkannt werden. Der Ausdruck in alio esse ist sehr unbestimmt und unklar, und diese Unklarheit begünstigt den Schein eines mathematischen Beweises des Pantheismus.

Dinge und Geister können in Gott sein, ohne deshalb aufzuhören, selbständige Substanzen zu sein. Die Welteinheit hindert nicht eine diskrete Vielheit abhängiger Wesen. Es war ein falsches Vorurteil, daſs das Postulat philosophischer Deutlichkeit und Wahrheit entweder in strenger Einheit oder Vielheit der Substanzen sich erfülle. Es handelt sich nur darum, den Zusammenhang der Dinge im letzten Grunde zu wahren, aber nicht sie zu einem Ganzen zu verschmelzen.

Das Allerdunkelste ist der Begriff Gottes, eines Wesens, dem alles intellektuelle und ethische Leben, alles Fürsichsein fehlt. Der Gottesbegriff hat eigentlich nur den Wert, die gesetzlichen Zusammenhänge und die Bedingtheit alles Seins und die Notwendigkeit des Wollens zu erklären. Ein solcher Gott kann sich natürlich nicht im eigentlichen Sinne offenbaren. Was an wertvollem Gehalt sich aus dem Inhalte der hl. Schrift ausheben läſst, ist das Gesetz Gottes, das Natur- und Sittengesetz. In seinem tractatus theologicopoliticus, der vielfach etwas vorsichtig abgefaſst ist, sucht er den Nachweis zu liefern, daſs die heilige Schrift in letzter Instanz selbst nichts anderes bezweckte, und was sie auſserdem namentlich an Bildern des Göttlichen enthält, auf Rechnung der subjektiven Einbildung zu schreiben sei. Gott habe sich, so wird hypothetisch die Untersuchung eingeleitet, Moses und den Propheten nur durch sinnliche Zeichen geoffenbart, während Christus ihn von Angesicht zu Angesicht sah und eine höhere Offenbarung brachte. Christus habe das Gesetz Gottes als solches gelehrt, während es im A. T. zeitliche Rücksichten enthalte und mit einer irdischen Gesetzgebung in Verbindung stehe. Das Alte Testament sei der vulgären sinnlichen Auffassung angepaſst, omnia verba et rationes captui plebis accomodat (v. 39), praktisch gebe es irdische Triebfedern und theoretisch erhebe es sich nicht zur Vernunfterkenntnis — das ist der Sinn der Ausführungen Spinozas. Ceremonien, historische

Thatsachen und Wunder geben Partikuläres, Einzelnes und an sich Bedeutungsloses, während die Vernunftreligion auf Dauerndes, immer geltende Begriffe und gleiche allgemeine Motive sich gründen müsse. Den bekannten Grundsatz Lessings, dafs historische Thatsachen nicht dem Beweise metaphysicher Wahrheiten dienen können, und den Grundsatz Kants, dafs positive Religionssatzungen als statutarische und hierarchische Mittel für eigentliche Religiösität geringen oder keinen Wert haben, finden wir dem Wesen nach schon bei Spinoza: Nec fides historiarum, quantumvis certa, Dei cognitionem, et consequenter nec etiam Dei amorem nobis dare potest. Amor enim Dei ab eius cognitione oritur; eius autem cognitio ex communibus notionibus per se certis et notis hauriri debet. — Videmus legem divinam naturalem non exigere ceremonias, hoc est actiones, quae in se indifferentes sunt et solo instituto bonae vocantur. — Quae ex solo mandato et instituto bona sunt vel ex eo quod alicuius boni sint repraesentamina, ea nostrum intellectum perficere nequeunt, nec aliud nisi merae umbrae sunt nec inter actiones, quae quasi proles aut fructus intellectus et sanae mentis sunt, numerari possunt (IV, 18 ff). Es ist allerdings richtig, historische Thatsachen und Ceremonien haben an sich keine Bedeutung, aber sie können zu Gefäfsen des höchsten Gehaltes gemacht werden. Die Erscheinung eines oder dreier Boten wie bei Abraham, einer Flamme, einer Rauchsäule, einer Krankenheilung, die Stillung eines Meersturmes etc. hat an sich keine Bedeutung, einen höhern Sinn gewinnen diese Thatsachen nur, wenn Anzeichen, Worte und Nebenumstände damit verknüpft sind, welche einen Zusammenhang mit dem Höchsten, mit der Idee Gottes, wie sie im Herzen wohnt, erschliefsen lassen. Ceremonien müssen durch das begleitende Wort oder ihre Form, die auf göttliche Einsetzung zurückreicht, Gott und das Göttliche andeuten oder ihre hohe Herkunft bewähren. Die Hauptsache ist immer der tiefere Sinn, und alles Gewicht liegt auf dem Geiste, zu dem sich dies Äufsere, Endliche und Vergängliche nur wie eine Hülle verhält, und es scheint auch ohne Zeichen und Formen das Höchste und Gröfste erfafst werden zu können.

Nichtsdestoweniger ist auch, abgesehen von der menschlichen Beschränktheit, welche nur am Sinnlichen und Endlichen sich das Unsinnliche und Unendliche zu vergegenwärtigen und zu erfassen vermag, eine endliche Form mindestens fähig, das Ewige und Übernatürliche ideell und sogar reell zu vergegenwärtigen. Das alles wird freilich unmöglich, sobald man mit Spinoza annimmt, dafs sich Gottes Wesen in der Schöpfung erschöpft, dafs er nur natura naturans ist und nicht frei darüber hinausragt. Nur von diesem Standpunkt aus gewinnen seine Einwendungen hauptsächlich gegen das Wunder ihre scheinbare Stringenz.

Ein Wunder als eine Verletzung der Naturordnung müsse, meint Sp., eher zum Zweifel als zum Glauben an Gott beitragen. Gottes Dasein gründe sich für uns auf feste, unerschütterliche Gründe über einen ebenso festen und sichern Bestand und Ordnung der Natur, auf die ewig gültigen Gesetze der Natur. Ein Wunder bringe nur Verwirrung in die Ordnung der Dinge und Gedanken. Was daher die heilige Schrift an Wundern berichte, müsse entweder dem eigentlichen Sinn nach als natürliches Geschehnis oder schon ursprünglich als eine falsche Auffassung des Berichterstatters angesehen werden, umsomehr als uns keine eigentliche Zeugen der betreffenden Thatsachen selbst entgegen treten und keine ursprünglichen Zeugnisse mehr vorliegen. Abgesehen davon nämlich, dafs der wahre Text der heil. Schrift vielfach verloren und entstellt sei, stammen die geschichtlichen Berichte alle aus späterer Zeit und sind den Ereignissen nicht gleichzeitig. Weder Moses noch Josua sind Verfasser der nach ihnen benannten Schriften. Die Apostel des neuen Bundes geben sich nicht, wie die Propheten, als gottbegeistert aus und wollen keine unmittelbaren Offenbarungen Gottes mitteilen, sondern treten nur als Lehrer auf. Heilig und göttlich heifst die Schrift nur ihres Zweckes, nicht ihres Ursprunges wegen: sacrum et divinum vocatur, quod pietati et religioni exercendae destinatum est.

Das Kriterium heiliger Schriften und ihr wahrer Gehalt sei das göttliche Gesetz und alles übrige,

Zeichen, Ceremonien und Mysterien, haben nur einen Nebenwert als Mittel des Gehorsams.

Spinoza versucht es allen Ernstes, seine These aus der heil. Schrift selbst zu beweisen, obwohl er sich selbst aufs schärfste gegen die gewaltsamen und gezwungenen Deutungen der heil. Schrift ausspricht und sagt: theologos sollicitos plerumque fuisse, quomodo sua figmenta et placita ex sacris literis extorquere possent et divina auctoritate munire. Schon vom philosophischen Standpunkte aus hätte er sich sagen müssen, dafs ein Gesetz, also auch das Natur- und Sittengesetz, um eines Zweckes willen da sei. Er leugnet zwar die Herrschaft des Zweckes in der Natur, setzt aber selbst seiner Philosophie in der Erkenntnis und Liebe Gottes einen letzten Zweck. Das ist eben auch der höchste Zweck der Religion, Erkenntnis und Liebe Gottes, freilich nicht blofs eine intellektuelle Liebe zu einem blofsen Vernunftschema, einer abstrakten Weltformel — mehr ist der Gottesgedanke bei Spinoza nicht — sondern lebendige Liebe und Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Gott, Erhebung, Erleuchtung und Gnade. Der lebendige, persönliche Gott des Christentums, erhaben über die Natur, kann die Kette der Zeit und die Ausdehnung des Raumes durchbrechen und in einem Momente und an einem Punkte die Fülle der Macht hervortreten und dem Menschengeiste offenbaren lassen. In Zeichen und Wundern kann er eine vorübergehende sichtbare Handlung, ein endliches Ding dazu wählen, Anschauung und Kräfte Gottes zu vermitteln. Der persönliche Gott kann die natürliche Wirkung eines Dinges, ohne dafs die Naturgesetze ihre Geltung verlieren, so steigern und erhöhen, dafs z. B. Wasser und Brot quantitativ und qualitativ ganz anders wirken: er kann die Quantität des Brotes vermehren und die Qualität des Wassers in Wein verwandeln. Die Naturgesetze bleiben deshalb doch bestehen; nur wenn sie allerdings Gottes Wesen selbst wären, müfste eine Verletzung derselben eine Verletzung des göttlichen Wesens sein. Der wahre Gott geht nicht auf in der Natur und den Menschen, er ist frei und erhaben über die Welt und vermag sich in einer besonderen übernatürlichen Weise zu offenbaren, sei es, dafs er

unmittelbar mit dem Menschengeiste verkehrt, ihn erleuchtet und kräftigt, sei es, dafs er die Naturerscheinungen und natürliche Kräfte zum Medium wählt. Wenn also die Männer der Offenbarung Gott in der Flamme oder im sanft wehenden Winde (Elias), in der Rauchsäule oder in der Wolke (Schechina), wenn sie ihn als König auf prächtigem Throne (Jesaias) oder in einer feurigen Lufterscheinung erblickten, in der sich verschiedene Gestalten zu einem Bilde verbanden (Ezechiel), so war das nicht die Phantasie der Seher, sondern objektive Wahrheit. Nicht der Mensch, sondern Gott selbst wählte das Symbol, und kein einziges Moment berechtigt dazu, diese Thatsachen mit dem Glauben der Heiden zu vergleichen, welche in besonders lebhaften Naturerscheinungen, wie in der Sonne, dem Gewitter, Gott und bald Götter lokalisiert dachten.

Das Bestechende und scheinbar Zwingende der Spinozistischen Philosophie bestand darin, dafs sie die metaphysischen Bedürfnisse des Menschen nach Einheit, einem absoluten und unendlichen Sein, zu befriedigen versprach, ohne einen Dualismus aufzustellen. Der ontologische Gottesbeweis des Cartesius, der alle anderen Beweise verdrängte, konnte eben so gut als zu gunsten des Theismus auch zu gunsten des Pantheismus verwendet werden. Erst eine nähere Betrachtung der Natur und des Geistes konnte ergeben, dafs sie der Idee des Absoluten, wie sie die Seele erfüllt, nicht genügen können, dafs wir ihre Wirklichkeit jenseits der Natur und des Menschengeistes suchen müssen. Dies erkannte Fenelon. Prinzipiell mit Cartesius übereinstimmend, will er diesen weniger berichtigen, als ergänzen, und die Konsequenzen, die Spinoza aus der Cartesianischen Philosophie zu ziehen versuchte, ablehnen. Daher liegt die Pointe seines ca. 1729 geschriebenen Werkes de l'existence et des attributs de dieu in einer allerdings nur unvollständigen Widerlegung Spinozas. Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der eine mehr induktive Teil sucht Gott aus der Ordnung der Natur und der Natur des menschlichen Geistes zu erweisen. Der zweite mehr deduktive Teil bewegt sich im Anschlufs an Cartesius in ontologischen Untersuchungen. Das Universum, eine sichtbare

Darstellung Gottes — bildet die erste These des Buches, die mehr durch lebendige Schilderung und Beschreibung, als durch philosophisches Raisonnement bewiesen wird. Die Hauptbeweise aber fliefsen aus der psychologischen Betrachtung. Die menschliche Vernunft weist in ihren Vermögen und in dem Besitze aus der Erfahrung unableitbarer Ideen auf einen höhern Ursprung und das Dasein eines höhern Wesens hin. Die Ideen der Einheit und des Unendlichen, durch keine Beobachtung erzeugbar, gehen der Erkenntnis des Endlichen und Vielfachen voraus. Eine Reihe anderer Ideen, allgemein ewig und unveränderlich, leitet das Denken; es ist eine Regel in uns, die uns nie irren liefse, wenn wir nicht ungelehrig und voreilig wären. Über den Irrgängen und dem Dunkel subjektiver Meinungen leuchtet die allgemeine Vernunft wie eine Geistersonne und läfst den Chinesen und Peruaner, den alten Griechen und den modernen Franzosen Gleiches denken; sie verbindet die Menschen über die Spanne der Zeiten und des Raumes. Wie im Erkennen offenbart sich im Wollen eine höhere Wirklichkeit. Der Mensch ist als frei ein Abbild Gottes und vermag das Höchste, was es auf Erden gibt, die Tugend, das Gute, nur durch Gott zu erreichen.

Der zweite Teil beginnt in den Geleisen des Cartesius mit dem Zweifel an aller Realität und Wahrheit. Unbezweifelbar bleibt nur die Thatsache, dafs ich ein denkendes Wesen bin, welches nach Wahrheit strebt. Die Wahrheit ist Ziel und Inhalt meines Erkennens. Nun ist aber Sein und Wahrheit dasselbe. Gibt es also kein wahres Sein, keine Wahrheit, wie der Zweifel meint, dann ist mein Erkennen leer und der erkennende Geist selbst ist nichts. Das denkende Nichts mufs aber doch irgendwo herstammen, und so leitet der damals noch nicht angegriffene Kausalitätsgedanke aus dem Zweifel heraus. — Ich finde in mir die Ideen des Seins, das durch sich selbst ist, die Ideen des unendlichen und notwendigen Seins, eines Seins, das niemals abhängig potenziell, sondern aktuell und vollendet ist. Diese Ideen hat sich der Mensch weder selbst gebildet noch ist er das, was sie ausdrücken. Vielleicht ist es die Summe der Einzeldinge, das Universum, wie Spinoza will. Dann ist aber

das Unendliche bewegt, wechselnd beschränkt und mangelhaft. Mit Aristoteles hält F. den Begriff der Bewegung als eines Überganges von der Potenz zum Actus von Gott, dem reinen Actus, fern. Noch viel weniger als das Universum könnte das Einzelding, das Atom unendlich, oder die Welt eine unendliche Sammlung von Unendlichkeiten sein. Der Idee des Unendlichen kann nur ein einfaches und unteilbares, unbewegliches und unveränderliches Unendliches, ein Sein, das immer ein und dasselbe ist, entsprechen. In der Idee und in den Ideen ist Gott uns selbst gegenwärtig oder „die Ideen sind Gott selbst". — Die Ideen müssen eine Realität haben. Wenn vergängliche Dinge wirklich sind, wie viel mehr ein unveränderliches Wesen, wovon ich zunächst wie von Sinnendingen allerdings nur eine Idee besitze. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées; quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit superieur, qui soit en moi lors meme que je n'y pense pas, avec qui je croie être seul, comme si je n'étois qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu. Im Unendlichen sehe ich das Endliche, d. h. in Gott die Einzeldinge. Gott ist das „unmittelbare Objekt meiner Erkenntnis". Die einzelnen Wesen sehe ich als verschiedene Grade der Vollkommenheit in Gott. Wir glauben in den weiteren Ausführungen dieses Gedankens Malebranche zu hören. F. hat sich vollständig seine Ideen angeeignet, ohne dafs ihn Spinozas Konsequenz irre machen würde. So heifst es: Gott bedarf, sich der Seele zu offenbaren, weder der Species, noch der Bilder, noch des Lichtes (der Aufklärung, lumieres). Die höchste Wahrheit ist aufs höchste intelligibel. Das Sein aus sich ist durch sich erkennbar; das unendliche Sein ist in allem gegenwärtig. Das Mittel, durch welches sich Gott der Seele nahebrächte, wäre als erschaffenes Ding nicht aus sich, sondern durch Gott erkennbar, könnte also zur Erkenntnis Gottes nichts beitragen. Eben dieser Ansicht war auch Spinoza und nahm demgemäfs an, dafs die alttestamentlichen Zeichen und Symbole Gottes keine objektiv reale Bedeutung

hätten. Als endliche Naturdinge vermögen sie am göttlichen Wesen nur eine sehr beschränkte Seite zu enthüllen. Nur im Ganzen der Welt offenbart sich Gott, und nach Fenelon ist die Offenbarung Gottes im Geiste viel klarer und ursprünglicher als in der Natur. Erst aus der Gottesidee der Seele gewinnen die Ideen in der Natur die Ordnung und Konstanz ihrer Formen, ihren Sinn und ihre Bedeutung. F. huldigt einem nicht unbedenklichen Spiritualismus, der auf praktischem Gebiet alle sinnlichen Triebfedern der Gottesliebe ausschlofs. Mit den kirchlichen Einrichtungen und Ansichten stimmte eine solche Anschauung nicht ganz überein. Wir wollen nicht davon reden, dafs nach der wahren Philosophie der menschliche Geist von der Betrachtung des Sinnlichen und Sichtbaren zum Unsichtbaren und Unendlichen sich erhebt, dafs er immer der sinnlichen Vorstellungen bedarf, um das Unsinnliche zu denken — denn immerhin mufs eine Ahnung, eine dunkle Idee des Unendlichen in der Seele gegenwärtig sein —; allein noch wichtiger ist, dafs die göttliche Offenbarung und die kirchlichen Einrichtungen, sich der menschlichen Schwäche anpassend, sinnliche Mittel und Zeichen wählt, um das Höchste zu vermitteln. Diese Zeichen sind, wie Pascal bemerkt, für die Starken wie für die Schwachen berechnet und ganz geeignet, den Geistesstolz zu brechen. Keiner Zeichen und keiner sinnlichen Hülfsmittel zu bedürfen, stellt einen hohen Grad des geistlichen Lebens dar. Allein eine solche Erhebung droht leicht in Überhebung umzuschlagen, wie sie uns bei antinomistisch gesinnten Mystikern begegnet. Die aufrichtige Frömmigkeit und die Glaubenstreue Fenelons soll damit natürlich nicht angezweifelt oder verdächtigt werden. Als eines der edelsten, mildesten und freimütigsten Glieder der französischen Kirche in ihrer Blütezeit steht F. über allen Tadel erhaben. Eine echte Johannesnatur, voll Schwung und doch voll Einfalt, voll Liebe und Hingebung bewahrte er die Treue gegen die Kirche auch in einer grofsen Versuchung und unterwarf sein Meinen ihrem Urteile.

Gegen die kritischen Angriffe Spinozas auf die hl. Schrift des A. T. wendet sich der Oratorianer Richard Simon, der

Begründer der Bibelkritik. Er gibt zu, dafs die hl. Schrift im Verlauf der Zeiten mancherlei Zusätze und Veränderungen erhalten habe, allein auch in der veränderten und erweiterten Gestalt habe die hl. Schrift göttliche Auktorität. Die Propheten, zu denen wie Moses auch die Verfasser des Buches der Könige, Paralipomena etc. gerechnet werden, hatten die Vollmacht, Zusätze und Ergänzungen an den heiligen Schriften anzubringen. Aus prophetischem Geiste hervorgegangen, hat demnach die heil. Schrift in ihrem ganzen Bestand gleichmäfsigen Wert für die Religion. Die Religion stützt sich überhaupt nicht blofs auf eine tote Schrift, sondern auch auf die lebendige Tradition, von welcher der Bestand und die Bedeutung der hl. Schrift selbst abhängig ist. In mancher Hinsicht allzu freisinnig, erfuhr Simon Angriffe von Bossuet, der fast zu sehr, wie Werner sagt, am Buchstaben hing.

Pierre Bayle, ein Kopf von wahrhaft erstaunlichem Wissen, machte die Kluft zwischen Glauben und Denken unausfüllbar. Der Zwiespalt der Skepsis, der Zweifel erscheint bei ihm in einer Schärfe, die keine Ruhe mehr möglich macht. Er stellt sich weder entschieden auf Seiten der Vernunft aus Motiven, die aus Heuchelei, konventionellen Rücksichten und Denkgewohnheiten gemischt sind, noch auf Seiten des Glaubens, weil er der Vernunft und Freiheit in seinem Sinne völlig widerspricht und zum rechtschaffenen Leben überflüssig ist. Der schon von heidnischen Philosophen aufgestellten Annahme, die Religion sei ein Produkt der Bildung, ein Werk der Erfindung, eine Mischung von Wahn und Täuschung, ist B. nicht abgeneigt. Herrscher und Priester mögen sie erfunden haben, jene, um das Volk im Zaume zu halten, diese, um es auszunützen. Der Wahn der Menge, ihr Aberglaube that das übrige. Auch das Christentum, die reine, wahre Religion Christi, habe sich im Verlaufe der Zeit mit Aberglauben und Idololatrie gemischt. Dahin zählt B. die abergläubischen Ansichten von den Kometen. Gegenüber der volkstümlichen Deutung eines damals erschienenen Kometen als göttlichem Schreck- und Wunderzeichen zur Bekehrung der Atheisten stellte B. die Behauptung auf, dafs Aberglaube und

Idololatrie noch schlimmer sei, als Atheismus. Es gäbe viele atheistische Völker, die gut seien und denen es wohl ergehe. Dennoch stimmt aber B. nicht jenen bei, die wie Socinus mit Abweisung aller Mysterien nur das Vernunftgemäſse vom Glauben übrig lassen. Er meint, „man wäre ein Schwärmer, wenn man meinte, der Bürger und Bauer, der Krieger und Edelmann würden von einem drückenden Joche befreit, wenn man sie vom Glauben an die Trinität und die hypostatische Union befreien würde. Sie befreunden sich viel besser mit einer geheimnisvollen, unbegreiflichen, unvernünftigen Religion: man bewundert viel mehr das, was man nicht begreift und macht sich davon eine erhabene und tröstlichere Vorstellung.“ „Gott hat sich in seiner unendlichen Güte der Natur des Menschen angepaſst, indem er in seiner Offenbarung das Dunkel mit dem Lichte mischte“ (dict. hist. s. c. Socinus). Im Denken und Fühlen Bayles zersetzt sich gegenseitig der Glaube und das Denken. Gegen die Vernunft führt er den Glauben und gegen den Glauben die Vernunft ins Feld. Jedes Dogma, sagt B., müsse bei dem höchsten Parlament der Vernunft einregistriert werden, die Vernunft aber sei eine Penelope, die ihr eigenes Gewebe wieder auftrennt, die Philosophie ein ätzendes Pulver, welches Fleisch und Knochen zerfriſst. Die Dogmen gehen gegen die Vernunft, nicht nur über sie hinaus. Es sei, wie wenn uns ein ferner viereckiger Turm als rund erscheint, so gehe die Wahrheit auch nicht nur über, sondern gegen unser schwaches Gesicht; die Dogmen stimmen wohl vielleicht mit der göttlichen, aber nicht mit der menschlichen Vernunft überein. B. stellt sich auf einen ganz exklusiv-theologischen Standpunkt, um einen klaffenden Widerspruch mit der Weltwirklichkeit zu gewinnen. Gottes Allwirksamkeit und Allwissen steigert er zu einer Höhe an, daſs die sekundären Ursachen und die menschliche Freiheit verschwinden. In seinem düstern, grüblerischen Gemüt erweitert sich die Summe des moralischen und physischen Übels auf Erden zu einer Gröſse und Ausdehnung, daſs, wenn überhaupt eine metaphysische Erklärung gesucht werden soll, diese nur in dem Widergott der Manichäer gefunden werden kann. Die Geschichte ist ihm eine Sammlung von Ver-

brechen und Leiden und die Menschheit ganz mit Elend erfüllt. Mit der strengern Richtung der Theologen nimmt B. an, die meisten Menschen verfallen wegen der Erbsünde, die auf ihnen lastet und sich immerfort neu erzeugt, dem ewigen Verderben. Und doch ist es die Freiheit, ein göttliches Geschenk, dessen Gebrauch und Mifsbrauch die Menschen zu Grunde richtet. Ein solches Geschenk, wie die Freiheit, dessen Gebrauch, wie vorauszusehen war, nur ins Verderben stürzte, kann nur ein böses Wesen geben, welches seine Feinde damit vernichten will. Einem, von dem man weifs, dafs er sich selbst morden will, gibt man keinen Dolch oder seidenen Faden zum Erhängen. Würde ein Vormünder oder Vater oder Freund zulassen, dafs die ihm anvertraute Person einer Versuchung sich aussetzt, in der sie unterliegen mufs, so würde er gerichtlich bestraft werden. Ein Wohlthäter gibt sogleich seine Wohlthaten und quält nicht erst mit Leiden. Ein Herrscher sucht seinen Ruhm darin, unter seinen Unterthanen Ruhe und Frieden aufrecht zu erhalten, er läfst nicht zu, dafs ein Laster oder eine Unordnung sich einschleicht, sondern erstickt sie im Keime. Wenn ein ganzes Volk sich der Rebellion schuldig gemacht hat, verzeiht man nicht dem hundertsten Teil und richtet die anderen hin. Ein Arzt empfiehlt dem Kranken nicht ein Heilmittel, von dem er weifs, dafs er es zurückweist (es ist damit die christliche Gnade gemeint). Mit diesen und ähnlichen Beispielen aus dem menschlichen Leben veranschaulicht B. die Handlungsweise Gottes, ganz charakteristisch für die Zeit, welche den Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt hatte und bald ihren halb heidnischen halb christlichen Humanitätsbegriff entwickeln wird.

Wenn B. alles in Schatten hüllt und dem Geist der Finsternis Raum gibt, so löst Leibniz alles Dunkle und Trübe in Licht auf. Das Böse in der Welt, das Gott zuläfst, um Gutes daraus zu bereiten, ist der Dissonanz vergleichbar, die der Erhöhung der Harmonie dient, oder den Schatten, welche die hellen Farben verstärken. Es hat also eine untergeordnete Bedeutung als Mittel zum Zweck und bringt uns erst den vollen Genufs des Wohlseins, wie wir auch erst, nachdem wir krank waren, den Wert

der Gesundheit zu schätzen wissen. So haben die jenseitigen Strafen der Ewigkeit ihren Zweck nicht in sich, sondern dienen entweder zur Besserung oder zur Abschreckung der Erd- und Sternbewohner (theodicée 133). Zwar nimmt L. ewige Höllenstrafen an, weil im Sinne seines Systems der Zustand der Sünde in der Ewigkeit fortdauern mufs. Aber immerhin schwächt er den furchtbaren Erweis der göttlichen Gerechtigkeit ab und die Liebe und Milde Gottes verdrängt den Gedanken der Gerechtigkeit. Gott hat die beste Welt erschaffen. Die Welt mufs uns als ein vollgiltiger Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit gelten und nicht als ein zufälliges Spiel seiner Schöpferwillkür. Die Freiheit Gottes ist nicht Willkür und so auch die des Menschen nicht, was er namentlich Bayle gegenüber betont. Es ist eine Freiheit zur Wahl des Bessern und Besten. Das Rätsel freilich, warum die ersten Menschen das Schlechte wählten, kann uns L. nicht lösen und bleibt immer zweifelhaft, ob die Welt ohne Erbsünde nicht dennoch besser gewesen wäre, wenn Augustinus sie auch felix culpa nennt.

Gehen wir kurz auf das System des Leibniz ein. L. lenkt von Cartesius und Spinoza zu der älteren Wahrheit zurück, von der er besonders die Teleologie, die Finalursachen entlehnt. Nicht aus dem Allgemeinen, sondern aus dem Einzelnen erbaut er die Welt. An Stelle des cartesianischen Substanzbegriffes machte er den zuerst von Pythagores, später von den Neuplatonikern und Bruno verwendeten Begriff der Monaden zu seinem Prinzip. Die cartesianische Philosophie verlegte in den universalen Zusammenhang der Ausdehnung und des Denkens, die substanzielle metaphysische Wahrheit, die Einzeldinge sind ihr phänomenal. Leibniz findet zwar auch die Einheit nur in einer metaphysischen Wesenheit, ihm erscheint aber umgekehrt der mechanisch-mathematische Zusammenhang der Dinge als phänomenal, während die Monaden, die metaphysischen, unräumlichen und immateriellen Realitäten sind, deren innere Beziehungen sich uns unter der Form geometrisch-mechanischer Gesetzlichkeit darstellen. An Stelle des cartesianischen Mechanismus setzt L. einen atomistischen Dynamismus. Die Monaden sind Entelechieen, wirksame Kräfte,

die sich zu gröſseren Gebilden zweckvoll vereinen können. Alles entwickelt sich aus sich spontan mit immanenter Gesetzlichkeit: die mit Körpern verbundenen Seelenmonaden erzeugen aus sich alle Vorstellungen und Ideen und ohne direkten Einfluſs laufen daneben die entsprechenden sinnlichen Wahrnehmungen und Bewegungen nach ewiger Ordnung her; alles Wachstum ist nur Evolution, im Ursamen sind alle Organismen schon präformiert. Alle Menschen sind schon in limbo Adami enthalten. Gott hat von Anfang an alles zusammengeordnet und seitdem läuft der Weltprozeſs mit maschinenartiger Präzision. Ein perpetuus Dei concursus ist diesem System nicht nötig. Die gegenseitige kausale Verkettung der Dinge ist ein Schein, da ein äuſserer Einfluſs nicht möglich. In dieser Hinsicht widerstreitet die Leibnizsche Philosophie aller Wahrscheinlichkeit, und gleich von Anfang erhob sich Widerspruch.

Die Zentralmonade ist Gott, die primitive Monade, aus der alle übrigen gleichsam durch Ausstrahlung entstanden sind. Der Ausdruck fulguration klingt pantheistisch; auch lassen sich im Sinne eines monistischen Pantheismus seine Monaden deuten, die bis zur untersten seelisch belebt sind. Doch wollte L. mit redlicher Absicht den Theismus aufrecht erhalten. Die christliche Religion ist ihm die wahre natürliche Religion, welcher Christus eine gesetzliche und dogmatisch autoritative Bedeutung gab (Jésus-Christ acheva de faire passer la Religion naturelle en loi et de lui donner l'autorité d'un dogme public). In ihr wurde die Religion der Weisen zur Religion des Volkes. Die Frömmigkeit und der religiöse Eifer entbehrt aber oft des Lichtes. So geschah es, daſs der wahre Geist des Christentums mit Ceremonien und dogmatischen Formen erdrückt wurde: la dévotion a été ramenée aux cérémonies, et la Doctrine a été chargée de formules. Der Frömmigkeit fehlte die wahre Nächsten- und Gottesliebe: man glaubte den Nächsten lieben zu können, ohne ihm zu dienen, und Gott, ohne ihn zu kennen. Lange hat der Wahn gedauert und noch nicht ist das Reich der Finsternis ganz verschwunden. — Daſs indessen die jüdisch-christliche Religion der Forschung und Wissenschaft zugängliche Dogmen hat, bildet

ihren Vorzug gegenüber den heidnischen Religionen, die fast ganz in rituellen Übungen aufgehen. Die Offenbarungsreligion ist mehr, als die Vernunftreligion. Der Glaube geht über die Vernunft hinaus. „Der Glaube ist mehr als bloſse Meinung und hängt nicht ab von den Anlässen und Motiven, die ihn haben entstehen lassen; er geht hinaus über den Verstand und bemächtigt sich des Willens und Herzens, um uns mit Wärme und Freude das Gesetz Gottes erfüllen zu lassen, ohne noch an die Gründe zu denken" (th. 39). Glaubenswahrheiten gehen nicht gegen die Vernunft, insofern sie notwendige und ewige Wahrheiten enthält, sondern nur gegen den Anschein, gegen Wahrscheinlichkeiten, Vermutungen und Voraussetzungen. Gegen Bayle gewendet, sagt L., es sei keine notwendige Vernunftwahrheit, sondern nur eine Präsumption, wenn ein Vormünder vom Gerichte als mitschuldig betrachtet wird, der seinen Mündel an einem Verbrechen nicht gehindert hat, obgleich er von der Gefahr wuſste und sie verhindern konnte. Allein metaphysisch notwendig sei auch hier die Mitschuld nicht. Es läſst sich denken und L. führt Fälle an, wo die Wahrheit allem Anschein entgegensteht. Daſs Gott gut sei, und daſs es nicht zwei Götter, einen guten und einen bösen gebe, steht für L. apriorisch fest, weil es aus dem Begriffe Gottes folgt. Wenn uns nun aber die Erfahrung diesem Begriffe widersprechende Thatsachen liefert, so ist das bloſser Schein und muſs nach dem absolut Wahren erklärt werden. — L. stellte sich, so gut es seine philosophischen Voraussetzungen gestatteten, auf den christkatholischen Standpunkt; suchte er ja selbst im Sinne der katholischen Wahrheit eine Vereinigung der getrennten Konfessionen zu bewerkstelligen. Die Kirche dachte er sich als ein Geisterreich, die Krönung seines Monadenreiches, ein Reich Gottes, in welchem sich die Ordnung und Harmonie des menschlichen Lebens am schönsten vollzieht (Erdmann, op. ph. I, 32). Freilich sichtbar braucht dieses Reich nicht zu sein und deshalb fällt es nicht notwendig mit der katholisch-hierarchischen Kirche zusammen. Auch auſserhalb dieses kirchlichen Verbandes hielt sich L. für ein Glied der allgemeinen christlichen Kirche. Sein

Vorurteil gegen das äufsere Kirchentum war daher unüberwindlich und die Unionsversuche blieben erfolglos.

In dem aus diesem Anlafs mit Bossuet geführten Briefwechsel sträubt sich Leibniz gegen die Anerkennung des Trienter Concils und der deutero-canonischen Schriften. Bossuet war der scharfsinnigste und erfolgreichste Apologet der katholischen Wahrheit gegen die Häresie. In seiner ebenso einfachen und klaren, als eindringlichen exposition de la doctrine de l'église catholique stellt B. alle jene Punkte der Lehre und des Kultus, welche als schriftwidrig verworfen wurden, z. B. Heiligen- und Reliquienverehrung, Bufs- und Genugthuungswerke, die heil. Messe, als Konsequenzen der wahren Auffassung Gottes und des Gotteswerkes der Erlösung dar. Weit entfernt, die wahre Gottesverehrung und den Glauben an Jesu Opfer und Genugthuung zu schwächen, dienen die Heiligenverehrung, die Werke und die hl. Messe nur der Vergegenwärtigung und Zueignung der göttlichen Gnade. In der histoire des variations des églises protestantes weist B. gegenüber der Einheit, Gleichheit und Unveränderlichkeit (semper et ubique) des katholischen Bekenntnisses die Wandelbarkeit und Verschiedenheit der protestantischen Konfessionen, namentlich in der Abendmahlslehre, nach. Die Gestaltung der Lehre hing hier oft nicht von sachlichen, sondern zeitlichen und persönlichen, rein politischen und subjektiven Gründen ab. An Stelle einer objektiven Auktorität treten Männer, denen zwar grofse Geistesgaben eine geistige Herrschaft sichern, die aber nur der Stolz verleiten konnte, sich als religiöse Auktoritäten zu gebärden.

Seine Sicherheit, Klarheit und energische Schärfe verdankt Bossuet vorzüglich dem positiven und historischen Standpunkt, den er einnimmt. Viel weniger von abstrakten Ideen, wie Fenelon, als von historischen Thatsachen ausgehend, gewinnt B. eine Universalität der Auffassung, die alles ins richtige Licht stellt, nichts überschätzt und nichts vernachlässigt, was wesentlich ist.

Zum erstenmal wieder nach Augustinus versucht es Bossuet, vom universalhistorischen Gesichtspunkt der heiligen Schrift die

Bewegung der Völker zu überschauen (discours sur l'histoire universelle). Allen Wechsel und allen Wandel hält B. für wertlos gegenüber dem Ewigen und Gleichen, um das sich alles Veränderliche dreht. Einen Fortschritt und eine Entwicklung gibt es für ihn nicht. Überall entdeckt er die gleiche Wahrheit, denselben Glauben und dasselbe Walten Gottes. Wohl gibt es Verschiedenheiten in den religiösen Auffassungen und verschiedene historische Geschicke, aber diese Verschiedenheiten lassen sich aus einem folgerechten Plane nicht erklären. Es sind immer partikuläre Gründe, welche hier so und dort anders das geistige, religiöse und das politische Leben gestalten.

Das Wesen des Glaubens, die wahre Religion, besafs schon das Judentum. Der Glaube an die Erlösung war dem Keime nach schon in den typisch-prophetischen Messiasideen vorhanden, der B. die eingehendste Untersuchung widmet. Den Höhepunkt erreicht sein Buch in der Darstellung der Person, des Lebens und der Lehre Jesu. In seiner menschlich-geschichtlichen Gestalt erscheint Jesus als das mild- und hilfreichste Wesen, heilend, erleuchtend, tröstend. Er anerkennt die bestehenden religiösen Einrichtungen und fügt sich der jüdischen Rechts- und Religionsordnung. Aber ihr Recht erlischt mit der Verurteilung und dem Tode Jesu. „Alles ist vollbracht.“ „Mit diesem Wort ändert sich alles in der Welt: das Gesetz hört auf, seine Bilder vergehen und seine Opfer werden durch ein vollkommeneres Opfer ersetzt.“ Nun wird alles neu und das Alte enthüllt sich. Was Schatten war, wird Wahrheit, zur Blüte entwickelt sich die Knospe und zur Frucht die Blüte. „Nun sind uns die unbegreiflichen Geheimnisse des göttlichen Wesens gegeben, die unsagbare Gröfse seiner Einheit und der unerschöpfliche Reichtum dieser Natur, die, im Innern noch fruchtbarer als nach aufsen, sich ohne Teilung drei Personen gleichmäfsig mitzuteilen vermag.“ Là donc nous sont proposées les profondeurs incompréhensibles de l'Etre divin, la grandeur ineffable de son unité, et les richesses infinies de cette nature plus féconde encore au dedans qu'au dehors, capable de se communiquer sans division à trois personnes égales.

Das trinitarische Leben Gottes wird uns geoffenbart. Das Wort Gottes, sein Gedanke, seine Weisheit hat sich mit der menschlichen Natur geeint, nicht wie die Seele sich mit dem Leibe verbindet. Denn die Seele wird vom Leibe beeinflufst, verwirrt, geschwächt und beunruhigt. Aber bei Christus beherrscht alles das Wort und bestimmt es in seinem Sinne: immuable et inaltérable, il domine en tout et partout la nature qui lui est unie. Alles, was Christus denkt, will und spricht, ist vom Worte belebt und geleitet, ist der Weisheit würdig und wert. „Deshalb ist alles Licht in ihm; sein Benehmen ist eine Regel, seine Wunder sind Lehren, seine Werke sind Geist und Leben“ (c'est pourquoi tout est lumière en Jésus-Christ; sa conduite est une règle, ses miracles sont des instructions; ses paroles sont esprit et vie).

Wir vermögen freilich das Geheimnis nicht zu fassen und in uns selbst das Bild der göttlichen Geheimnisse zu entdecken. Die Sinne beherrschen uns. „Aber sowenig wir in dieses Geheimnis einzudringen und in uns das Bild der beiden Geheimnisse zu entdecken wissen, die das Fundament unseres Glaubens bilden, so genügt das doch, uns über alles zu erheben und nichts Menschliches vermag uns mehr zu rühren.“ So klar und bestimmt, so sicher und fest ward uns zuvor das Wesen und die Bestimmung, der Wert und der Zweck der Seele nicht enthüllt. Der Glaube an die Fortdauer der Seele ward bei den Heiden Anlafs der Idololatrie, Nekromantik und der Menschenopfer, bei den Juden aber finden sich nur Spuren dieses Glaubens. Christus sagte uns nicht nur, dafs, sondern auch was ein ewiges Leben ist. Der hohen Bestimmung der Seele mufs aber auch der Tugendwert, die Vollkommenheit entsprechen, die sie sich erringt. „Die Seele aller Tugend und der Inbegriff des Gesetzes ist die Liebe.“ „Mit der Liebe Gottes uns zu begnügen lehrte uns Christus.“ Die Nächstenliebe und Selbstüberwindung entwickelt er als Folge der Gottesliebe. „Il nous propose l'amour du prochain jusqu' à étendre sur tous les hommes cette inclination bienfaisante, sans en excepter nos persécuteurs; il nous propose la modération des désirs sensuels, jusqu'à retrancher tout à fait

nos propres membres, c'est a dire ce qui tient le plus vivement et le plus intimement à notre coeur; il nous propose la soummission aux ordres de Dieu jusqu'à nous réjouir des souffrances qu'il nous envoie; il nous propose l'humilité, jusqu'à aimer les opprobres pour la gloire de Dieu. Auf dieser Grundlage vervollkommnet er alle Stände des menschlichen Lebens. Die Ehe und Ehelosigkeit erhält eine höhere Weihe. Die höheren Lebensstellungen sollen dem Dienste der niederen Stände gewidmet sein, und die Untergebenen sollen Gottes Ordnung in der Auktorität erblicken.

Die höchste Idee ist die des Kreuzes. „Das Kreuz ist der Beweis des Glaubens, die Grundlage der Hoffnung, die vollendete Reinigung der Liebe." Jesus ist das Bild der vollendeten Tugend, die nichts von der Welt erwartet und trotz aller Verfolgungen nicht aufhört, Gutes zu thun. Seine Wohlthaten selbst ziehen ihm seine Leiden zu. Auch seine Freunde verlassen ihn: er stirbt, von Gott und den Menschen verlassen. Christus hat die Idee der Tugend, des verkannten und leidenden Gerechten verwirklicht, wie sie der weiseste der heidnischen Philosophen geschaut und erkannt hatte. Was hätte auch ein menschgewordener Gott Gröſseres thun können, als die Tugend lebendig darzustellen? Das höchste Geheimnis des Kreuzes aber liegt darin, daſs in ihm sich Himmel und Erde versöhnte. Mit Gott wesenhaft geeint umfaſst Christus mit Liebe die ganze Menschheit und taucht unter in die Sündflut von Blut, in der er sich mit den Seinen taufen sollte und läſst aus seinem Munde das Feuer ausgehen, das alle Welt entzünden sollte (Luk. 12, 49 f.). Fassen wir zusammen: Christus hat nach Bossuet die Welt theoretisch über das Wesen Gottes und der Seele aufgeklärt, praktisch ihr eine Richtung auf das Höchste gegeben und durch das Kreuz und Leiden erhoben.

In der Kirche hinterlieſs Christus eine Anstalt, in der sein Werk fortgesetzt wird. Ihre göttliche Kraft bewährte die Kirche in der Überwindung der gröſsten Schwierigkeiten und Hindernisse und der Angriffe von innen und auſsen, der Häresieen und Verfolgungen, und ihren göttlichen Ursprung in ihrer Einheit

und ununterbrochenen Dauer. Auch andere Sekten und Religionen wollen von Gott herstammen, aber keine kann ihren Stammbaum bis auf Christus, Moses und die Erschaffung der Menschen zurück verfolgen, wie die katholische Kirche. „Wenn Gott das Menschengeschlecht schuf, wenn er dasselbe, das nach seinem Bilde geschaffen war, niemals über die Mittel zu belehren verschmähte, wie man ihm dienen und gefallen könnte, so ist jede Religionspartei, die ihren Stamm nicht bis zum Ursprung der Welt zurückführen kann, nicht aus Gott.“ — „In der fortwährenden Dauer seines Volkes erblicken wir einen sichtbaren Erweis der göttlichen Macht. Wir erkennen, dafs die Kirche einen immerwährenden Stamm hat, von dem man sich nicht trennen kann, ohne sich zu verderben.“

Bossuets Genius erreicht seinen Höhepunkt in den weltberühmten Trauerreden. Mit dem Schwung und der Erhabenheit eines Propheten schaut er hier in dem Geschicke, das die ersten Personen des Staates betraf, das Walten Gottes. Der Eitelkeit aller Erdengröfse, dem Nichtigen und Leeren alles irdischen Glanzes und aller Pracht setzt er die einzig wahren Werte, die ewige Schönheit der Tugend und Gnade entgegen. In die Religion, den Dienst Gottes, setzt er die ganze Aufgabe des einzelnen Menschen, stehe er auch auf der höchsten Stufe der Ehre und Macht, und in der Pflege und dem Schutze der Religion erblickt er die Aufgabe und den Zweck der Staaten.

Aber auch der hohe Geist, der gottbegeisterte Mann, der klare Denker, der er war, blieb nicht frei von Irrtum und von menschlichen Schwächen. Man warf ihm in letzter Hinsicht Nepotismus vor. Dafs er Führer und Leiter in der gallikanischen Bewegung war, ist bekannt. Bossuet, die Blüte der französischen Theologie, war auch der Brennpunkt der national-französischen Bestrebungen. Doch mögen wir uns durch den Schatten, den der grofse Mann warf, den Genufs des Lichtes, das von ihm ausstrahlt, nicht verkümmern lassen!