

Der fünfte Gegenstand, den Dom L'H. in seinem „Appendice“ behandelt, ist die schon so oft und eingehend erörterte „Translation des reliques de saint Benoît“ nach Frankreich. Er stellt die wesentlichen Momente noch einmal zusammen und erhebt mit Recht Beschwerde, daß Dom Tosti diese Sache wie eine offene Frage dargestellt hat, was sie ja nicht mehr ist.

Vielleicht bestimmen diese Bemerkungen den Herrn Verfasser, für eine zweite Auflage sein Werk einer Prüfung und Überarbeitung zu unterziehen und es in den berührten Punkten zu ergänzen, beziehungsweise zu verbessern.

Gottes Existenz, bewiesen aus dem Verhältnis des Geistes zur Wahrheit.

Von P. Gregor v. Holtum O. S. B. zu Prag (Emaus).

In die Definition vom Menschen greift die Wahrheit, die Idee von der Wahrheit und die Existenz der Wahrheit ein. Der Mensch wird ja definiert als *Ens rationale*, als Wesen, das Vernunft hat und sich als das Wesen, welches er ist, nur behaupten kann und zu entwickeln vermag durch jene Welt, an welche sein Verstand sich wendet, um durch sie ebenso wahrhaftig und wirklich befruchtet zu werden, wie der Schoß der Jungfrau zur Erzeugung menschlichen Lebens befruchtet werden muß durch den Samen des Mannes.

Demgemäß muß der Mensch, wenn es einen Gott gibt, durch das, was sein Wesen ausmacht, die tiefste Beziehung zu Gott haben; es muß dieses sein Wesen deshalb auch instande sein, ihn sicher und auch leicht zur Erkenntnis Gottes zu führen.

Aber umgekehrt muß auch dies wahr sein, daß, wenn der Mensch Gott leugnet, er sich in den schärfsten Gegensatz zu seinem Wesen bringt, insofern dieses die Beziehung zur Wahrheit hat, so daß er in der Leugnung Gottes sowohl einerseits sich um das Fundament seiner Beziehung zur Wahrheit bringt, als auch andererseits in seinem Bemühen sich eben auf die Objektivität dessen als Prämissen stützt, was er in seiner Schlußfolgerung zu Falle bringen will.

I.

Der Vater des Kritizismus Kant, hat, soweit er sich auch verirrt haben mag, doch in seinem Apriorismus eine Wahrheit festgehalten, die es uns ermöglicht, mit ihm zu disputieren, eine Verständigung zu suchen und zu gewinnen. Es ist jene Wahrheit, welche sein System höchst ehrenvoll für ihn vom Sensualismus

scheidet: es ist die Erkenntnis, daß unser Erkennen nicht auf etwas Schwankendes und Fließendes sich stützen kann, daß es eine unerschütterliche feste Grundlage haben muß. Die Betonung der Allgemeinheit, Notwendigkeit und Unbegrenztheit unserer Erkenntnisse ist bei Kant sehr stark, und man braucht ihm nur zu beweisen, daß sein eigenes System ihn zur Erschütterung seiner Voraussetzungen und seines Ausgangspunktes bringt, um ihn Scholastiker werden zu lassen. Was so den grundsätzlichen Standpunkt anbelangt, hat Kant sich nicht von Plato entfernt, der soweit wir nachweisen können, zuerst mit seiner Ideenlehre im Hinweise auf die ewige, unsere Erkenntnis begründende Idealwelt das Fundament für alle mit dem Problem der Wahrheit und der Erkenntnis sich befassende philosophische Forschung gelegt hat.

Und zu dieser Erkenntnis von unvergleichlichem Werte in der Geschichte des philosophischen Denkens gelangte Plato und gelangt alle Philosophie nur, ausgehend von der bescheidenen, demütigen und treuen Beobachtung der Wirklichkeit, des wirklichen Lebens, des Menschen, wie er tagtäglich, ja jeden Augenblick sich gibt, sucht und arbeitet. Da entdecken wir, daß wir unwiderstehlich dazu geführt werden, unsrem Erkennen einen reellen Wert zuzuschreiben, einen Wert, den wir als unabhängig erkennen sowohl von dem einzelnen Subjekte, das ihn erkennt, als auch von dem einzelnen Objekte, in dem er nun gerade sich verkörpert findet. Nehmen wir einmal den Satz: Der Mensch ist edler Regungen fähig! Wer erkennt nicht auf der Stelle mit festester Gewißheit an, sowohl daß nicht seine eigene kleine Persönlichkeit, insofern sie diesen Gedanken hat, diese Wahrheit stützt und hält, als auch, daß, wenn ich auch in bestimmten Menschen die Wahrheit dieses Satzes ausgedrückt fand, doch die Wahrheit dieses Satzes bestehen bleiben würde, wenn ich auch nicht in jenen bestimmten das Besagte erlebt hätte. Oder nehmen wir den Satz: Die Mineralien haben verschiedene Färbung. Sicherlich ist die Farbe etwas ganz und gar außerhalb der Wesensbeschaffenheit des Steines Liegendes; trotzdem ist der angeführte Satz schrankenlos in seiner Wahrheit, unabhängig in seiner Wahrheit von mir, dem denkenden Subjekte und unabhängig von jenen Objekten, die mich zur Fällung jenes Urteiles veranlaßten. Es kommt also selbst dem Kontingenten in gewisser Hinsicht eine wahre Unbegrenztheit zu, um wie viel mehr erst dem, was ich als Wesenheit der Dinge auffasse und bezeichne. Nun kann ich sicher mit vollem Grund fragen: Wie kommt es doch — worin liegt der Grund, daß den Dingen eine Wahrheit, eine objektive Beziehung auf die Erkenntnis zukommt, die unabhängig ist von den Dingen in ihrer Singularität wie auch von der subjektiven Erkenntnis jenes Intellektes, der aus den Dingen

selber sein Erkennen schöpft? Und auch die Frage kann ich mit gleichem Rechte stellen: Wie kommt es, daß meine Idee so total unabhängig ist von dem, aus dem ich meine Idee schöpfe?

Beide Fragen hängen innig, organisch zusammen. Der Grund der endgültig, unabhängig von jedem anderen, den Dingen die feste, unerschütterliche, schrankenfreie Beziehung auf das Erkennen gibt und ihnen die absolute objektive Wahrheit vermittelt, ist derselbe, der auch meine Idee endgültig unabhängig von all' dem sein läßt, aus dem ich sie gewinne. Das Eine ist die eigentliche Ursache, das Andere die Wirkung; was in der Mitte liegend meine Erkenntnis herbeiführt, ist nur Mittelursache, fast mehr *conditio sine qua non* in gewisser Hinsicht als Ursache. Deshalb, weil so beide Fragen nur eine verschiedene Fassung desselben Gehaltes darstellen, ist es auch nicht nötig, die eine in scharfer Scheidung von der andern zu beantworten.

Wie kommt es denn, frage ich, daß meine Idee so total unabhängig ist von dem, aus dem ich sie schöpfe? Bevor wir darauf zu antworten versuchen, ist zu beachten, daß nur jene Systeme eine Antwort darauf versuchen können, die nicht auf materialistischem Standpunkte stehen. Denn sie allein geben unsre Voraussetzung zu, gestehen mit uns, daß nicht alles in unsrer Erkenntnis einem steten Flusse gleicht, daß es nicht einfach wie ein Registrierapparat nur das Faktische, das Gegebene, das in Zeit und Raum Gestellte verzeichne, ohne daß dieses Verzeichnen sich auf feststehende, unveränderliche und unabhängige Elemente, Werte, beziehe. Der Materialismus kann, diesen höheren Systemen gegenübergestellt, das Faktum selber zwar nicht leugnen; er muß zugeben, daß wir in unsrem Erkennen dergleichen Werte zu erfassen wenigstens meinen, wähen — es wäre ja auch eine zu kecke Verleugnung des Selbstbewußtseins aller Menschen, das Gegenteil behaupten — aber er behauptet, das sei nur Schein und könne nur Schein sein, weil der Mensch nur aus Kraft und Stoff, aus Materie bestehe, mithin mit dieser selbst in beständigem Fluß sei, mithin jeder Kraft des Festhaltens entbehre, mithin auch nichts existieren könne, was selber unveränderlich und absolut als solches festgehalten werden müsse. Aber es ist klar, daß hiemit der Materialismus es sich zum Ziele steckt und uns gegenüber beweisen will, daß alles nur Materie sei. Es kann nun der Materialist entweder seine These aufstellen und meinen Einwürfen gegenüber verteidigen oder aber meine antimaterialistische These zu leugnen und meine daraufhin erfolgende Beweisführung als verfehlt nachzuweisen trachten. In jedem Falle, so behaupte ich, ist sein oben skizziertes Vorgehen eine *petitio principii*. Stellt er seine These auf: Der Mensch besteht nur aus Materie: so hat er nach den Regeln der Dispu-

tation die Wahrheit seiner These zu erhärten. Nehmen wir nun einmal an, daß er das so tue, daß er sagt: dasjenige, was in seiner Tätigkeit von der Materie abhängt, ist selbst Materie. Nun aber hängt der Mensch als Mensch, d. h. in seinem Denken, von der Materie ab. Also ist er als Mensch selbst nur Materie. Wird ihm nun zur Minor, nachdem die Major mit einem Transeat erledigt worden ist, geantwortet: *Nego Minorem*, so kann und muß er vom antimaterialistischen Angreifer heischen: *Faveas probare negationem tuam*. Dieser wird dann darauf hinweisen, daß der Mensch, wenn er auch objektiv von dem materiellen abhängig sei, er doch subjektiv von demselben nicht bedingt sei, wie daraus hervorgehe, daß der Mensch in seinen Begriffen allgemeine, notwendige, unveränderliche Werte produziere. Was kann und wird nun der Materialist zu diesem Antecedens sagen? Entweder wird er verstummen müssen oder er wird die Behauptung des Opponenten leugnen, und gedrängt, diese seine Leugnung zu rechtfertigen, wird er nur sein materialistisches Sprüchlein wiederholen können.

Ist aber die antimaterialistische These das Erste, so wendet sich der Materialist gegen die derselben angefügte Beweisführung. Diese weist nach, daß der Mensch immaterialistisch denke, folglich auch nicht ganz Materie sei. Das Antecedens wird der Materialist nun leugnen müssen, und in die Notwendigkeit nun versetzt, seine Leugnung zu rechtfertigen, sieht er sich wiederum entweder zu Ausflüchten oder zur bloßen Wiederholung seiner Behauptung genötigt.

Aber der Materialist gibt auch stillschweigend zu, was zu bestreiten er sich als Ziel steckt. Ist er philosophisch gebildet, so stimmt er mit uns überein in den Regeln der formalen Logik als in unabänderlich gültigen Gesetzen, widerspricht sich also ein erstes Mal; indem er dann diese Gesetze auf das Gebiet des real Seienden überträgt, widerspricht er sich ein zweites Mal; indem er dann endlich der *Conclusio*, die er ziehen zu können glaubt, einen ewig bleibenden Wert beimißt, widerspricht er sich ein drittes Mal. Es ist eben dem Geiste unauslöschlich der Trieb eingepflanzt, die Schranken, welche Zeit und Raum ihm setzen, zu übersteigen; so hoch steht der Adel des Geistes, daß er selbst noch in seiner Erniedrigung sich verrät; wenn er die Wahrheit als absolute Geistesmacht leugnen will, muß er sie anerkennen; wenn er die in granitner Tiefe wurzelnde Festigkeit und Unerschütterlichkeit aus ihrem Fundamente lösen will, kämpft er nur wie die Titanen gegen die Götter!

Aber auch abgesehen von den erwähnten logischen Schnitzern der *petitio principii* und des Widerspruches mit sich selber im Kampfe gegen uns, wird dem Materialismus die Führung des

Kampfes gegen die antimaterialistische These a limine unmöglich gemacht durch seine eigene These. Wer kämpfen will, muß doch gewiß sicheren Boden unter den Füßen haben; diesen aber entzieht der Materialismus sich selber; denn was bleibt noch Festes, Ruhendes übrig, wenn man einen ewigen Wechsel des Stofflichen, einen stets fortgehenden Konflikt zwischen den Atomen annimmt? Vor allem, wenn dieser ständige Wechsel und Konflikt durch kein Prinzip, kein Ziel oder richtendes Maß beherrscht wird, was ja der Materialismus annehmen muß, weil Prinzip, richtendes Ziel, Direktion usw. auf der Stelle ja schon ewige Werte schaffen! Es bleibt also dem Materialismus in seiner Position absolut kein Halt mehr übrig; wie soll er da mit uns kämpfen können!? Kann wohl ein Boot gegen den Wind gehen, das allein dem Winde gehorcht? Ebenso wenig kann der eines jeden Haltes beraubte, aber jedem Zufall preisgegebene Gedanke sich in seinem Fortschritt und in seinen Resultaten Sicherheit versprechen, weil Halt und Sicherheit einerseits und Zufall und Haltlosigkeit andererseits doch unversöhnliche Gegensätze sind.

Es muß also der Materialist, will er gegen die antimaterialistische These kämpfen, notwendig von etwas Gesichertem ausgehen; weil er aber das tun muß, darf er auch nicht ein System zu konstruieren sich bemühen, das die Voraussetzung, die er traf, wiederum illusorisch macht: d. h. er muß auf sein System verzichten.

Aber was kann nun allein dieses Gesicherte sein, von dem auch der Materialismus auszugehen hat? Eine doppelte Antwort ist darauf gegeben worden bis zu Kant einschließlic, und in neuerer Zeit ist noch eine dritte Antwort hinzugekommen. Die aristotelisch-scholastische Antwort ist bekannt; sie behauptet, daß dem realen Wesen des Menschen entsprechend, auch sein Denken sehr real sei; wie der Mensch der Grundlage seines Denkens nach sicher sehr real gerichtet sei, wie die mit dem Leib zur realen Wesenseinheit verbundene Seele die reale Grundlage seines Denkens sei, so könne auch dieses Denken selber nicht auf ewige, absolute, unabhängige Werte gehen, ohne daß diese selbst, wie sie sich dem Geiste zur Erforschung darböten, mit der Realität zu schaffen hätten! Da nun aber der Mensch eingeständenermaßen irgendwie von der Außenwelt, von den objektiven Dingen abhängig sei, so könne man sich die Sache nur so erklären, daß die vom Geiste erfaßten Werte irgendwie in den Dingen lägen, da diese aber singular, veränderlich, unnotwendig seien, könnten diese nicht sich selber der Grund für das Enthalten dieser Werte sein; es müsse ein Höheres dieser Grund sein; derselbe könne nur der Ordnung des Idealen, des Geistigen angehören, da er sowohl unseren Geist begründen müsse, der die

Dinge nachdenkt, als auch die Dinge selbst nach dem ihnen zu Grunde liegenden Plan oder Schema oder Typus, ganz abgesehen davon, daß nur im Geistigen das Notwendige und Unveränderliche zu suchen sei. Er müsse aber auch der Kategorie der Substanz angehören, da nur ein substantieller Geist wiederum einen substantiellen Geist begründen und Plan und Ideal tragen könne, weil Plan und Ideal ohne Subjekt nichts seien.

Die andere Antwort auf die gestellte Frage gibt das System Kants. Wir müssen hier bemerken, daß Kant einerseits in diesem Punkte von der Scholastik sich entfernt, andererseits aber mit ihr übereinstimmt. Letzteres tut er, insofern er mit ihr überhaupt die Notwendigkeit eines gesicherten Ausgangspunktes annimmt, er weicht ab von ihr, indem er denselben nicht in der Außenwelt für unser Erkennen gegeben sein läßt. Übrigens müßte Kant wie Plato den letzten Grund der von ihm gesetzten aprioristischen Formen in einem ewigen unveränderlichen Fundamente derselben suchen, und schließlich zu Gott kommen. Daß Kant diesen Gottesbeweis nicht versucht hat, ist etwas, worin er jedenfalls hinter Plato sehr zurücksteht; er vor allem wäre von seinem Standpunkte aus dazu berechtigt und verpflichtet.

Die letzte Antwort endlich wird von Taine versucht. Auch nach ihm besteht das Ideal in Wirklichkeit; die Wahrheit ist vollendet nicht in den von uns erkannten Dingen, welche sie bloß unvollkommen ausdrücken und nachahmen, sondern außer den Dingen, aber nicht als etwas in sich Objektives oder, besser gesagt, Substantielles, sondern als etwas der Ordnung des rein Ideellen, Unsachlichen Angehörendes, als Gesetz, Ideal, Form und Formel, Axiom. Es bestimmt gewissermaßen eine ewige unpersönliche und unsachliche Definition von den Dingen, die schöpferisch wirkt und allen Dingen ihren ewigen, absoluten, geistigen, über alle Schranken von Zeit und Raum hinausstrebenden Stempel aufdrückt, unseren Geist beherrscht, wie alles andere außer ihm.

Doch diese Erklärung, die gewiß schon über den öden Materialismus weit hinausgeht, kann nicht befriedigen. Wir haben es dann zuletzt mit einem bloßen *Ens logicum*, einer reinen Abstraktion zu tun, die trotzdem schöpferisch alles Kontingente außer ihm ins Dasein zu rufen und zu erhalten hat, die, selber unsubstantiell, alles Substantielle begründet. Das heißt doch sicherlich in radikalster Weise sich gegen das Axiom verfehlen: *Quidquid est in effectu, debet aliquo modo praecontineri in causa*; es heißt das Nichts zum schöpferischen Prinzip machen. Mithin hat das von Taine gewollte Ideal des Seienden keine Solidität, keinen Halt; es ist zu luftig, zu leer.

Deshalb greifen Andere, die, wie Taine, einen persönlichen

Gott nicht annehmen und mit ihm doch auch in einem ewigen und unabänderlichen Ideal den Erklärungsgrund der Wahrheit der Dinge und der Erkenntnis suchen, zu einer Auffassung des Ideals, dessen sie benötigen. Sie sagen, daß dasselbe nicht, wie Taine wolle, außer den Dingen in sich existiere, sondern in den Dingen, doch so, daß es, weil es in den einzelnen Dingen sich nie erschöpfte, nie mit diesen nach jeder Beziehung zusammenfalle, sondern dieselbe nach der Seite eben des Allgemeinen, Unbedingten und Ewigen überrage, immer noch als Typus, Urwahrheit, letzter Wahrheits- und Erkenntnisgrund, höchstes Ideal dastehe. Doch auch dieser Erklärungsversuch ist unhaltbar, und das aus mehreren Gründen. Zunächst ist in dieser Hypothese die Sache gerade auf den Kopf gestellt. Das Ideal soll doch wohl, in sich ungetrübt, jungfräulich und freiherrlich verbleibend, alles außer ihm so begründen, daß es nur als Vorbild diene und nur *secundum quid* in die Dinge eingehe, die nach ihm geformt werden. Hier aber wird das Ideal selbst zu den Dingen hinabgezerrt, es wird von den Dingen abhängig gemacht. Ferner muß doch, wie und weil der beschränkten Substanz eine nur beschränkte Haltbarkeit und Festigkeit kommen kann, dem Allgemeinen, wenn es wirklich objektiv dieses Gefertigtsein bewirkt, eben als Allgemeinem und Höherem eine höhere, mächtigere Haltbarkeit zukommen müssen, und zwar in *genere substantiae*. Und es kann doch auch Ursache und Wirkung nicht zusammenfallen, das würde aber zutreffen, wenn das in sich selber keine Realität aufweisende Ideal in den Dingen sich selber produzierte. Es kann also gewiß nicht in den Dingen, insofern wir bei ihnen von geistiger Betätigung absehen, das Urideal und die Urwahrheit irgendwie ausgedrückt sein. Aber ist es vielleicht im Geiste, im Gedanken zu suchen? Findet da das Ideal seinen Halt? Ist der Geist genügend fester Träger und Halt des Ideals, das, in den Dingen verwirklicht, auch unserem Erkennen Halt gewährt? Auch das nicht! Es ist der Gedanke ja doch nur *Accidens*, hat nur flüchtiges, nicht ewiges Sein; wie sollte da in ihm jene Einigkeit, Festigkeit und Gediegenheit anzutreffen sein, die alles hält, sichert, rettet?! Und bedarf denn unser Denken, wenn wir nicht dem Subjektivismus verfallen wollen, nicht einer Richtschnur, eines Maßes außer ihm? Unsere Wissenschaft wollen wir objektiv begründen; eine objektive Norm, so urteilt alle gesunde Philosophie, ist unserem Denken gesetzt; wie sollte da unser Denken diese Norm selbst schaffen können? Wenn wir endlich das oberste Ideal als notwendig, universell, als unpersönlich und mithin als von uns verschieden denken, müssen wir es da nicht mit logischer Konsequenz als außerhalb uns gesetzt und bestehend denken?

Wenn etwas unabhängig von uns ist, so ist es, entweder in sich oder in einem Anderen, von dem es selbst wieder abhängt, real ohne unser Zutun, und wenn etwas Realität nur hat durch unser Zutun, so ist es auch nicht unabhängig von uns. Man beachte aber auch, daß nach diesem Erklärungsversuch die Genesis der Dinge, die vor dem Auftreten des Menschen in der Welt lagen, unaufgeklärt bleibt! Soll entweder die erst später entstandene Idee schon rückwärts wirkend tätig gewesen sein? Das heißt doch klipp und klar den gesunden Menschenverstand, geschweige denn die Philosophie verleugnen!

Somit fällt auch diese Modifikation, die man dem Gedanken Taines zu geben versuchte, eine Modifikation, die wissenschaftlich noch viel weniger Gehalt und Tiefe verrät, als die Konzeption Taines.

Es ist also die von uns nachgedachte Realität der Dinge, die uns auf eine ewige, höchste, unabhängige, substanzielle Realität führt, die als universelle Vorlage für alle Werte dient, die in den Dingen liegend, diese nach ihrer Beschränkung durch Zeit und Raum unendlich übersteigen und unser die Dinge nachdenkendes Denken fest begründen muß. Diese Realität nennen wir Gott. Er ist die endgültige Erklärung unseres Denkens und unseres Wesens, das auf das Denken hingebunden ist.

Dieses unser Denken ist zunächst ein einfach nachdenkendes, reproduzierendes, wie wir sahen: es gibt die Realitäten wieder, ohne selber konstruktiv zu sein. Schon in dieser Hinsicht enthüllen sich uns Werte, die in sich bestehen.

Es ist nun sicher wahr, daß alle weitere Denkarbeit des Menschen auf dieser ersten Tätigkeit sich stützt, und — um es gerade heraus zu sagen — im weiteren Verlaufe nur modifizierend, zusammenstellend und trennend arbeiten kann. Eigentlich Neues kann der Geist des Menschen nie schaffen, sondern nur Neues secundum quid. Gleichwohl ist es wahr, daß es ein Gebiet gibt, auf welchem der Geist des Menschen noch mehr wie in der Wissenschaft sich dem Einflusse der zwingenden und überwältigenden Herrschaft des Ideals untertan fühlt, so daß in dieser Hinsicht es sonnenhell zutage tritt, daß nicht, wie Vacherot (*La Métaphysique et la science*, t. II. p. 50) will, der Geist des Menschen der tragende Grund der absoluten Werte ist. Dieses Gebiet ist das der Kunst. In der kunstsöpferischen Konzeption oder, besser gesagt, im Streben nach ihr, in den Mühen, in den Geburtswehen des Künstlers, in seinem Ringen nach der vollkommen klaren und schönen Ausprägung eines zuerst noch dunklen, verschwommenen und allgemein gehaltenen Bildes, um in dieser dann das Ideal zu besitzen und von ihm in der Ausföhrung geleitet zu werden: in dieser Arbeit wird es dem Künstler

tiefinnerlich, manchmal tiefschmerzlich, immer unerschütterlich gewiß, daß Höheres über ihn waltet, daß eine in sich gefestigte Welt des Schönen sphärenhoch über ihm steht und daß sie ihm mit der Gewalt des objektiven gebietet. Darin liegt denn auch die Würde der Kunst, darin die Unsterblichkeit des Kunstwerkes, weil die in ihm niedergelegte Idee eben unsterblich ist, die, wie sie das erste Mal den Künstler mit ihrem Duft, ihrem Glanz und ihrer Wärme erfüllte, so auch ungezählte Andere nach ihm bis in ferne Jahrhunderte zu inspirieren vermag. Woher nun diese über alle Beschränkung durch Raum und Zeit erhabene Gültigkeit, Macht und Hoheit der im Gebiete des Schönen liegenden Ideen? Ist es nicht der Geist, der allein das klare Bild der Schönheit in sich darzustellen vermag? ist es nicht also auch — und zwar a fortiori — ein Geist, in dem das Urideal aller Schönheit aufgeblüht ist? Kann der vom Ideal abhängige Geist des Künstlers wohl in anderer Abhängigkeit denn in der vom Geiste stehen? Wäre das der Fall, dann wäre es aus mit allem sympathisieren der Geister, dann wäre es aus mit dem Gesetze, daß Gleiches sich durch Gleiches verrät, dann wäre es aus mit dem Gesetze der Kausalität, das Substantialität und Verwandtschaft zwischen Ursache und Wirkung fordert.

II.

Wissenschaft und Kunst sind die Gebiete, auf denen sich im hellsten Lichte mit überwältigender Kraft offenbart, daß unser Geist in Abhängigkeit von einer höheren Welt steht, der Wahrheit unterworfen ist. Aber wir brauchen nicht einmal so hoch zu steigen, um das zu entdecken. Auch schon in den einfachsten Äußerungen des Geisteslebens, in den bescheidensten Begebnissen des Alltagslebens, ja selbst in seinen Irrtümern und geistigen Schwächen verrät tagtäglich der Mensch die Überzeugung, daß es eine objektive Wahrheit gibt, der er sich zu fügen hat und von welcher aller Wert, alle Gültigkeit seiner geistigen Tätigkeiten abhängt, er verrät, daß er die Wahrheit verehrt, sich vor ihr beugt, er verrät aber auch, daß er sich in Wesenskontakt mit der Wahrheit fühlt, daß er und die Wahrheit zusammengehören, daß die Wahrheit gleichsam ihn sucht, daß aber auch er die Wahrheit sucht. Daß der gewöhnliche Mensch rein in der Erfassung des Singulären haften bleibe, dem widerspricht das Leben auf das entschiedenste.

Nehmen wir nur einige Fälle!

Aus der Kulturgeschichte ist bekannt, daß die Schrift bei allen Völkern des Altertums in hoher Verehrung stand, daß sie bei vielen Völkern Objekt eines wahren Fetischismus war;

bei verschiedenen Rassen der Neger betrachten jene, die nicht zu lesen verstehen, die Schrift wie etwas Heiliges, Übernatürliches, und selbst im hochzivilisierten Europa fühlt sich derjenige schon auf einer gewissen Bildungsstufe, der zu schreiben und zu lesen versteht. Woher kommt das? Woran liegt das? Was drückt diese Verehrung für die Schrift aus? Sie besagt offenbar eine Verehrung für ein höheres Element, dessen sich jener bemächtigt hat, der zu lesen und zu schreiben versteht: eine Verehrung für den glücklichen Wurf des menschlichen Geistes, eine von dem schnell verrauschenden Wort verschiedene, für alle zugängliche über die Schranken von Zeit und Raum hinausgehende Art der Vermittlung des Gedankens gefunden zu haben; eine Verehrung aber auch für die in den Zeichen selbst sich offenbarende wunderbare Kraft und Macht, die als etwas Geistiges begriffen wird, das von den sinnenfälligen Zeichen verschieden ist. Haben wir hier nicht die Herrschaft der Idee, der sich kein Mensch entziehen kann, die Herrschaft des Geistigen, das als eine reale Macht instinktiv anerkannt wird? Der Naturmensch fühlt sich den Zeichen der Schrift gegenüber der Suprematie der Wahrheit unterworfen, die allein seinen Geist beherrschen darf, für die sein Geist gemacht ist und die auf so geheimnisvolle Weise dem gegenüber gerückt wird. Worin kann nun diese Macht der Wahrheit auf jeglichen Geist endgültig allein begründet sein? In nichts anderem als in der Wahrheit, aber in der schrankenlosen, das ganze Weltall durchwaltenden, jeglichen Menschen ergreifenden und ihn selbst zur gleichen schrankenlosen Wiedergabe der Wahrheit befähigenden Wahrheit. Und ein Zeichen, einen Beweis dafür, daß selbst der einfachste Mensch die — wenn auch vielleicht im gegebenen Falle bloß subjektiv geglaubte — Wahrheit wie eine impersonelle, ihn beherrschende und nicht loslassende Macht auffaßt, haben wir in einer doppelten allgemein bekannten Tatsache. Es läßt sich nicht leugnen, daß der dem Menschen gegenübergestellte Naturmensch, wenn nicht anderweitige Momente schon des Redenden Glaubwürdigkeit dargetan haben, Schwierigkeit empfindet, der Versicherung zu glauben, daß er sich Reserve auferlegt, daß der Glaube nicht spontan in ihm entsteht. Das ändert sich wie mit einem Schlage, wenn er sich mit der Zeitung in Berührung findet. Wenn der Bauer sagen kann: Das ist gedruckt! so bedeutet das so viel für ihn als: Das ist wahr! Woher kommt das? Worin hat das seinen Grund? Sicherlich vor allem darin, daß er einerseits sich nicht mehr dem konkreten Einzelmenschen, sondern dem abstrakten Berichte gegenübergestellt findet, andererseits aber auch die Zeitung in den universalen Dienst der Verbreitung der Wahrheit als solcher wesentlich gerückt glaubt. Deshalb nun,

weil die Wahrheit als solche einfachhin für ihn die beherrschende Macht ist, ist es auch für ihn die Zeitung.

Die andere Tatsache ist folgende: Wer kennt nicht den Kultus des „man sagt“? In dem „man sagt“ erscheint das unpersönliche Moment; zuerst insofern, als man nicht diesen oder jenen Menschen mit seiner individuellen Behauptung vorrückt, sondern im allgemeinen die Menschen in einer Behauptung oder Versicherung geeint sieht, dann zweitens deshalb, weil man, indem man auf dieses „man sagt“ hin, der Behauptung oder dem Gerüchte Glauben schenkt, der Wahrheit Glauben schenkt, wie sie als das Gut der Menschen erscheint, der Menschheit zugänglich ist, drittens endlich deshalb, weil man bei diesen „man sagt“, dem man sich unterwirft, seine Person, seinen Intellekt der allseitig herrschenden Kraft der wirklichen oder vermeintlichen Wahrheit opfert. So sieht der Menscheng Geist instinktiv sich in Beziehung gesetzt zu einer ihm objektiv gegenüberstehenden und ihn beherrschenden Welt, die nicht haftet an flüchtigen, stetig sich verändernden, in ein ewiges Fließen getauchten Einzeldingen, die selber seinen Blick erweitert und ihn das Bleibende, den Gehalt, den ruhenden Kern, den Charakter und die Idee überall zu erforschen und zu erheben treibt. Darin bewährt sich die vom Anfang des Geisteslebens, der simplex apprehensio, anhebende Natur der Geistesentfaltung, die eine solche Kraft — eben als Natur — aufweist, daß der Mensch sie nirgends verleugnen kann, auch da nicht, wo der Mensch gleichsam im Einzelnen aufzugehen scheint. Unse Zeit muß gewiß als eine Zeit mit diesem Charakter bestimmt werden! Welch' eine Fülle von Neuigkeiten, Einzelheiten, Wechselvollem stürmt tagtäglich schon allein durch die Zeitungen auf uns ein! Wie gierig ist die Mehrzahl der Menschen, das Neueste zu erfahren, in immer wechselnden Genüssen Befriedigung zu suchen, von der ruhenden Einfachheit sich in allem abzukehren, kurz, die Beharrung allüberall zu fliehen! Die moderne Menschheit pflegt sicher nicht eine praktische Metaphysik! Und doch kann sich auch hierin der Adel des Menscheng Geistes nicht verleugnen! Abgesehen davon, daß dem Menschen die fortgesetzte Hingabe an den Wechsel endlich zum Ekel wird, daß die kaleidoskopartig verwirrende Fülle der Erscheinungen und Vergnügungen ihm schließlich Überdruß bereitet, daß er schließlich nach dem soliden, wenn auch einfachen Gehalt des Lebens sich zurückzusehen beginnt — abgesehen davon verliert der Mensch doch auch in der Jagd nach dem Einzelnen, dem Vorüberauschenden und Unstäten, das Bleibende nie ganz aus dem Auge. Er sucht ja doch in Allem und Jeglichem etwas Gehaltvolles, etwas Wertvolles, etwas, das anzustreben und zu genießen sich

lohnt; nur deshalb, weil das Einzelne diesen Ansprüchen nicht genügt, wirft er es weg. Gerade wie der Maler fort und fort den ersten Entwurf, die erste Skizze deshalb auslöscht, weil er nach einer vollkommeneren Ausgestaltung des Ideals ringt, ebenso rennt auch das Herz nur deshalb von einer Blume des Vergnügens und Genusses zur andren, weil das Ideal des gänzlich sättigenden Genusses nie erreicht wird. Das bleibt wahr bis zur tiefsten Erniedrigung des Menschen. Das Vergnügen, die Zerstreuung, die Wegwerfung seiner Persönlichkeit an das unwürdigste Einzelding vermögen nicht den Trieb des Menschen nach Höherem sowie seine Verwandtschaft mit Höherem gänzlich zu verbergen.

Auch die Verhaftung des Menschen an die Zeit, der Umstand, daß er nur vom Augenblicke lebt, daß die flüchtige Zeit mit faszinierendem Reize ihn ganz zu erfassen sucht, daß sein ganzes Leben und Streben, wie es in dem Augenblick des Jetzt festgehalten und wie beschlossen, dem Sinnlichen ganz ausgeliefert zu sein scheint, kann den Menschen nicht hinwegtäuschen über seine Größe, seine Universalität, seine Verwandtschaft mit der grenzenlosen Wahrheit. Denn er versenkt sich ja erforschend in die Vergangenheit und dringt ahnend in die Zukunft. Erforschend und ahnend steht er der Zeit gegenüber, also überlegen. Erforschend will er bloßlegen die Gründe, die aus vielen Gestaltungsmöglichkeiten heraus die Vergangenheit in ihrem festen, unerschütterlichen Bau errichtet haben; ahnend möchte er aus vielen Gründen und Möglichkeiten heraus selbst die Zukunft in feste, greifbare Formen bringen.

Und so kommen wir denn wiederum, auch bei der Betrachtung des mehr gewöhnlichen Lebens und Treibens der Menschen, zum Schlusse: Es existiert etwas Höheres über dem Menschen, an dessen Existenz er instinktiv glaubt, glauben muß, von dem seine Betätigung als Mensch, sein Wesen als Mensch abhängt. Dieses Höhere ist die Wahrheit, das Reich der souveränen Wahrheit, der ewigen, unveränderlichen und unleugbaren Wahrheit; sie ist der Urtypus, nach dem alles als *ἔκτυπος* getormt ist, nach dem auch der Menscheng Geist selber gebildet ist, so daß er auch auf die Abbilder wiedererkennend und sie in Beziehung zu dem Urtypus sehend sich beziehen kann. Und die Wahrheit als Urbild der Dinge und Ursache des Menscheng Geistes gedacht, kann nur Substanz sein — denn auch das ward von uns bewiesen — Substanz natürlich nur in analogem Sinne, denn bei der Übertragung auf das Absolute kann das Relative diesem nicht mehr in dem spezifischen und generischen Sinne zugesprochen werden. Diese Substanz ist die unendliche Quelle des Unendlichen, das wir im Menscheng Geiste sich entfalten sehen, der seine Begriffe

außer Zeit und Raum setzt, der unendlich viele Kombinationen in der Anordnung und in der Entwicklung der Dinge und der Welt als widerspruchlos erkennt und ahnt, daß eine unendliche Aufeinanderfolge selbst der Dinge, der Naturen, der Wesentlichen, nicht unmöglich sei. Damit versetzt sich der Geist in das Reich der potentiell unendlichen Aufeinanderfolge der Fälle.

Das alles liegt, wie gesagt, beschlossen im Schoße der Gottheit die in sich hinieden uns stets ein Rätsel bleiben wird. In diesem Sinne, das geben wir, ist hinieden die Wahrheit, hinieden für eins mit sieben Siegeln verschlossenes Buch, in diesem Sinne ist der Agnostizismus Wahrheit. Aber hat diese Annahme etwas absurdes? Gewiß nicht! Denn selbst bezüglich der Erkenntnis der geschaffenen Dinge ist der Agnostizismus in gewissem Sinne Wahrheit. Der französische Gelehrte Claude Bernard macht diesbezüglich die sehr tiefe Bemerkung, daß, um gründlich etwas zu wissen, man alles wissen müßte, weil alle Bedingungen der Erscheinungen zurückgehen auf einen gemeinsamen Boden, in dem sie alle verkettet und verankert sind. In diesem Sinne ist es gewiß, daß wir nichts vollständig, bis in seine ganze Tiefe hinein, erkennen!

Eine *cognitio comprehensiva* auch der Geschöpfe fehlt uns in diesem Leben. Auch hier gilt das Wort des Apostels, daß wir hinieden nur wie in einem Spiegel erkennen, daß all unser Wissen Bruchstück ist. Wir ergreifen nur einzelne Fäden eines unendlich reichen Gewebes, und selbst diese wenigen Fäden erkennen wir nicht anders, als wie beim Stammeln und Stottern von der schönen Gabe der Rede gesprochen werden kann. Deshalb muß der Mathematiker eingestehen, daß er das Dreieck mit seinen Gesetzen nicht vollständig, sondern nur höchst unvollständig erkennt, der Astronom, daß er mit den Gesetzen der Anziehung und Abstoßung keine allseitige Erklärung gibt, der Philosoph, daß alle stringent bewiesenen Sätze der Metaphysik nicht in die Tiefe gehen. Denn es ist wahr, was die Nachfolge Christi so schön sagt: *Ex uno Verbo omnia, et unum loquuntur omnia, et hoc est principium, quod et loquitur nobis.* (1. I. c. III.)

Abt Ludolfs von Sagan Traktat ›Soliloquium scismaticis.‹

Von Dr. Franz Bliemetzrieder, St. Rein.

(Schluß zu Heft II. 1905, S. 226—238.)

Ex hiis ergo infero corolarium 3^m.

Cor. 3^m. Gregorius noster non excusatur a presumpta pertinacia vel presumpta heresi ex eo quod quidam adherentes sibi