

Peter Franz Knoodt : Dr. und Professor der Philosophie an der Universität Bonn, Generalvikar des Bischofes Dr. J. H. Reinkens, als Schriftsteller : 1811-1889 [Schluss]

Autor(en): **Menn**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **16 (1908)**

Heft 62

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403702>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PETER FRANZ KNOODT,

Dr. und Professor der Philosophie an der Universität Bonn,
Generalvikar des Bischofes Dr. J. H. Reinkens,

ALS SCHRIFTSTELLER.

(1811—1889.)

(Schluss.)

VII. In der dritten Serie seiner Briefe erbringt Knoodt zunächst den Nachweis, dass Günthers Verlassen des Standpunktes der alten Schulphilosophie und das Betreten eines neuen zu keinem Widerspruch mit dem Glauben und seinen Wahrheiten führe, sondern gerade umgekehrt den bisher vorhandenen Widerspruch zwischen Wissen und Glauben beseitige. Zu diesem Zwecke erörtert er die *Stellung der neuen* (Güntherschen) *zur alten* (scholastischen) *Schule*.

1. Knoodt macht eine bedeutsame Unterscheidung bezüglich der Lehre der Kirchenväter und der Scholastiker. Von dem Gesichtspunkte aus, wo nicht *sie* sprechen, sondern der *Glaube* der *allgemeinen Kirche* durch sie sich kundgibt, haben sie allerdings eine bestimmende Autorität. Für das *subjektive Eindringen* aber in die an sich unveränderliche Heilslehre sind die Kirchenväter und Scholastiker *durchaus nicht massgebend*, und kein Stillstand ist durch sie geboten. Man wird daher auch *Falsches* und *Verkehrtes* in der patristischen und scholastischen Philosophie nachweisen dürfen, ohne deshalb auch nur von ferne das kirchliche Dogma zu verdächtigen oder zu alterieren.

Die Spekulation der Väter und Kirchenlehrer ist nach Günther, der ihre Leistungen und Verdienste übrigens nicht herabsetzt, nicht eine *durchaus*, aber doch *insoweit verfehlt*,

als sie sich von dem *logischen Formalismus* der antiken Philosophie bestimmen liess. Sie hat sich aber *nicht gänzlich* von derselben bestimmen lassen; sie hat auch durch *eigenes selbständiges* Nachdenken ein im *Geiste* des *Christentums* *wiedergeborenes philosophisches Wissen* hervorgebracht; aber diese selbständige, unter Beachtung der metaphysischen Voraussetzungen des Christentums angestellte Forschung und ihre Resultate haben sich nicht so mächtig erwiesen, dass das Wahre und Falsche in den Lehren des heidnischen Altertums genau *unterschieden*, und das Falsche vollständig aus der christlichen Philosophie *ausgeschieden* worden wäre. Denn jener logische Formalismus und mit ihm die *Emanationstheorie* des Pantheismus ist nicht *vollständig* und *gründlich* überwunden worden; die Väter und Scholastiker haben die *Schöpfungsidee* nicht philosophisch festgestellt und durchgebildet, und, was davon unzertrennlich ist, sie haben nicht einen onto- oder metalogischen Transszendentalismus enthüllt und mit demselben die Immanenz des logischen Formalismus erfolgreich überwunden. Gezeigt wird dies an Augustin und Thomas, die beide, trotz ihrer, die metaphysischen Voraussetzungen des Christentums richtig wiedergebenden Ideen, doch auf der andern Seite sich vom Aristotelismus nicht freimachen konnten. So negiert denn der letztere, als aristotelischer Philosoph, die eigentliche Welterschöpfung, die er im blossen Glauben festhält (*mundum cœpisse sola fide tenetur*), indem er sie philosophisch als Ausfluss des Weltwesens aus der allgemeinen Ursache, welche Gott ist, bestimmt. *Nomine creationis*, sagt er, *designamus emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus*. Und ähnlich verhält es sich mit der philosophischen Schöpfungslehre des hl. Augustinus, der als Christ zwar den *wesentlichen* Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf festhielt, als Philosoph aber unter dem Einfluss der *platonischen Ideenlehre* stand und sich deshalb von der *pantheisierenden* Tendenz derselben nicht frei hielt.

So standen sich also im Mittelalter die Idee der *Kreation* und die der *Emanation* feindselig gegenüber als Prinzipien der Spekulation. Demnach musste Günther es als seine Aufgabe betrachten, die Tenne der alten Spekulation zu säubern, die gewichtigen Körner, deren es genug zu finden gab, sorgfältig aufzusammeln, die pantheistische Spreu aber zu verbrennen.

2. Nunmehr geht unser Gelehrter zum Hauptgegenstand dieses Briefes über: durch eine Vergleichung der scholastischen mit der Güntherschen Philosophie die Bedeutung und Berechtigung der letzteren darzulegen. Er beschränkt sich dabei auf den Kardinalpunkt, in welchem der Gegensatz beider Schulen seinen schärfsten Ausdruck findet. Und dieser ist das *Vernunftkriterium*, welches Günther als ein *positives*, die Scholastik als ein *negatives* aufstellt.

a) Thomas hält in allen seinen Untersuchungen über den positiven Inhalt der geoffenbarten Glaubenslehre an der Überzeugung fest: dass die Philosophie nichts weiter zu zeigen imstande sei, als dass jener der Vernunft *nicht widerspreche*, dass sie aber nicht positiv zeigen könne, dass die Offenbarungswahrheiten den Vernunftwahrheiten *entsprechen*. Der Grund liegt darin, dass die Vernunft es zu keiner vollkommenen Gotteserkenntnis bringt. Wir können nämlich Gott nur aus seinen Wirkungen erkennen, die Wirkungen kommen aber den Ursachen nicht gleich, sondern sind ihnen nur *ähnlich*. Diese *Ähnlichkeit* der Geschöpfe mit dem Schöpfer ist begründet in den *gradweise absteigenden* Schöpfungen (Emanationen) Gottes, denn Gott kann nicht etwas *sich ganz Unähnliches* machen. Auf dieser Ähnlichkeit des graduell Niederen mit dem Höchsten beruht die Möglichkeit: die *Wahrscheinlichkeit* der Offenbarungswahrheiten zu beweisen, also die negativen, die Widerspruchslosigkeit beweisenden Gründe durch positive *Wahrscheinlichkeitsgründe* zu unterstützen. So ist in *analoger* Weise eine *positive* Erkenntnis Gottes möglich.

Die scholastische Auffassung lässt sich also dahin zusammenfassen: Die Offenbarungswahrheiten können den Vernunftwahrheiten nicht widersprechen, weil sonst Gott sich selber widersprechen würde. Zugleich aber wird gesagt: Die Offenbarungswahrheiten liegen über die Vernunft hinaus, sind übervernünftig, weil der offenbarende Gott über die Vernunft hinausliegt; jene können daher so wenig als dieser von der Vernunft ergründet oder begriffen werden. Das positive Vernunftkriterium mit seiner Forderung: die Offenbarungswahrheiten müssen den Vernunftwahrheiten entsprechen, darf nicht aufgestellt werden.

b) Ganz anders verfährt Günther, dessen wissenschaftlich durchgeführter Kreatianismus eine bloss *analoge* Erkenntnis Gottes *aus-* und dessen *positive* Erkenntnis *einschliesst*. Nicht

mittelst *logischer* Abstraktion, sondern auf dem *ideellen* Wege bestimmt er *positiv*, was Gott sei, nicht bloss negativ, was er nicht sei. Erkennt nämlich der Geist, dass er als der bedingte Realgrund seiner beschränkten Erscheinungen ein Quantum oder ein Sein an und für sich und zugleich als Quale kein Sein schlechtweg sei, dass er also weder sich noch irgend einen andern Faktor des kreatürlichen Seins als die Besonderung eines Allgemeinen denken könne, so kann er direkt von sich und seiner Mitkreatur aus auf Gott übergehen und positiv, was dieser sei, bestimmen, weil er durch die Weise, wie dieses geschieht, seine und der übrigen Welt Nichtgöttlichkeit nicht nur nicht negiert, sondern affirmiert. Im Besitze der Idee des Sichwissens darf sich also der Geist nicht scheuen, den Weg der ideellen — nicht begrifflichen — oder der transszendenten Negation der Negativität des eigenen Seins zu beschreiten und durch diese *doppelte Negation Affirmationsakte* in Beziehung auf die Gottesidee vorzunehmen, denn dadurch wird durchaus nichts an der Bedingtheit und Beschränktheit als den Momenten seiner Endlichkeit geändert. Jene Umkehrung stellt vielmehr diese aufs kräftigste heraus, indem sie zeigt, wie der Grund davon, dass der menschliche Geist Gott zu erkennen vermag, nicht etwa, wie die Scholastiker meinten, darin liege, weil Göttliches das Göttliche, Gleiches das Gleiche erkennen könne, sondern darin, dass auch das Ungleiche das Ungleiche — wie das Geist und Gott als Koeffizienten eines kontradiktorischen Gegensatzes sind — bezeugen und ins Bewusstsein rufen kann. Kurz: die Erkenntnis des wahren Zusammenhanges unserer Gottes- mit unserer Ichidee ermöglicht es uns, die Momente der Gottesidee *positiv* festzustellen.

c) So hat denn Günther, nachdem er durch die Theorie des Selbstbewusstseins das ideelle — im Unterschiede vom begrifflichen — Denken kennen gelehrt, auf diesem ideellen Wege *positiv* gezeigt, dass und was Gott sei. Durch diese Behauptung der Möglichkeit und den Nachweis der Wirklichkeit einer solchen positiven Erkenntnis hat er aber so wenig die Vernunft des Menschen verabsolutiert, dass sich letztere gerade dadurch auf das bestimmteste als *nichtabsolut* herausstellte. So erkennen wir z. B. unter Günthers Leitung, *dass* Gott *ist* und zwar *schlechtweg* ist, *weil* der Geist *ist*, *ohne* doch *schlechtweg* zu sein. Gott ist ferner *absolute* oder vollendete *Persönlichkeit*,

weil der Geist *Persönlichkeit*, aber *nicht absolute* Persönlichkeit ist. Gott ist *rein durch sich* vollkommene Persönlichkeit, *weil* der Geist *nicht bloss* durch sich, sondern unter *fremder* Mithülfe Persönlichkeit wird. Gott ist solche Persönlichkeit durch einen ewigen Prozess *absolut vollkommener* oder reiner Entgegen- und Gleichsetzung seines Wesens, weil der Geist seine Persönlichkeit durch einen Prozess *unvollkommener* Entgegen- und Gleichsetzung gewinnt.

Durch dieses Verfahren übertragen aber Günther und seine Schule keineswegs die Idee *unserer* Persönlichkeit auf Gott; denn das *Endliche* daran wird *negiert*, die Kategorien des Geistes selber aber als solche von Gott negieren, würde nichts anderes heissen, als die Bestimmtheit des absoluten Seins negieren. Auf diesem Wege käme man also dazu, Gott zum unbestimmten Sein zu machen, dessen Bestimmtheit somit die Welt wäre. Wäre letzteres richtig, hätte also Gott auf dem Wege stufenweise herabsteigender Konkretion die Welt gesetzt, so würden wir nur auf dem umgekehrten Wege der aufsteigenden Abstraktion (*via logicæ negationis seu remotionis*) zu Gott gelangen können. Da aber Gott *nicht sich* — weder ganz noch teilweise, weder als Allgemeines noch als Besonderes, weder als Höchstes noch als Niederes — dachte, als er die *Welt* dachte, sondern seinen kontradiktorischen Gegensatz, so können wir nur mittels der *ideellen Kontradiktion* die wahre Gottesidee gewinnen (*contradictio, principium duplicis negationis*).

Zu diesem positiven, weil durch doppelte Negation zu stande kommenden Schlussverfahren ist aber die Vernunft gegenüber dem Christentum vollkommen berechtigt, weil dadurch die Lehren desselben, insbesondere die Grundlehre von der Schöpfung, also die Nichtgöttlichkeit der Welt, nicht nur nicht negiert, sondern philosophisch begründet und bestätigt werden. Gerät aber eine Philosophie in ihren Resultaten mit dem Christentum nicht nur nicht in Widerspruch, sondern erhärtet und erklärt sogar seine Lehren, so muss die Kirche die Methode, wodurch solches geschieht, vollkommen freigeben und darf dieselbe wegen ihrer Neuheit nicht angreifen.

VIII. Aus dem anschliessenden Briefe über „*Glauben und Wissen*“ mögen folgende Abschnitte hervorgehoben werden.

1. Der Ichgedanke ist primitiv ein Gegebenes, zu dem der Geist kommt, ohne das „Wie“ (als Warum und Wozu, denn das *eigentliche* Wie ist *nie* Aufgabe selbst des höhern, spekulativen Wissens) zu begreifen, d. h. er ist ein Glauben und zwar unser primitiver Glaube. Und es ist dieser Glaube und unser Glaube überhaupt ein Fürwahr- und Fürwirklichhalten, welches 1. sein Objekt *nicht schauen* kann (*διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ ἔιδους*, 2. Kor. 5, 7), und welches sich 2. auf eine *Autorität* stützt und durch diese Autorität zu stande kommt. So zeigt es sich im primitiven Denk- als Glaubensakte des Geistes. *An mich* selber muss ich *glauben*, und *mir* selber muss ich *glauben*.

a) *An mich* muss ich *glauben*, weil und insofern ich *mich*, als Ich, als reales und kausales Sein, als substantielles Prinzip, *nicht schauen* kann. Die *Schauung seiner selbst* und darin *eigentliches, unmittelbares* Wissen hat nur Gott. In dieser Beziehung also, dass ich mein Glauben nicht in Schauen umwandeln kann, bleibt auch das unter den günstigsten Verhältnissen errungene höchstmögliche Wissen (die höchstmögliche Einsicht in die denknotwendigen Vermittlungen des Glaubens) ein *Glauben*, und der Abstand vom göttlichen Wissen ein unendlicher, weil qualitativer.

b) *Mir* muss ich *glauben*, weil das Ich selber es ist, welches im Ichgedanken Zeugnis ablegt von seiner prinzipiellen Wesenheit, also sich selber Autorität ist für die Gewissheit seiner Existenz. Oder wie man sonst zu sagen pflegt: die *natürliche* Glaubens- (und Wissens-) Autorität ist die Vernunft. Diese Autorität der eigenen Vernunft kann auch das höchstmögliche Wissen nicht los werden. Wie also unser Wissen ein Glauben ist und bleibt, so ist auch umgekehrt unser Glauben insofern ein Wissen, als es ein gewisses Erfassen des Wesens hinter den Erscheinungen ist. Ein und derselbe Denkakt heisst *Wissen*, insofern durch ihn das Wesen mit Gewissheit ergriffen wird; *Glauben*, insofern er auf einer sich geltend machenden Autorität beruht, und insofern das Gewusste ein Unsichtbares ist. In diesem mit dem Glauben zusammenfallenden Wissen ist aber das Warum und Wozu der Glaubensnötigung noch nicht begriffen; und erst, wo dieses der Fall ist, redet man von Wissen im Gegensatze zum Glauben, oder vom höhern Wissen. Weil nämlich der Geist zwar ohne Willkür, aber nicht ohne Spon-

taneität zum Glauben an sich gekommen ist, so kann er denselben Weg mit *Freiheit* abermal betreten, um, was er, ohne es zu suchen, gefunden, nämlich das Wissen um sich, seine Ichheit, *zu untersuchen*; d. h. er kann den ursprünglichen Selbstbewusstseinsprozess rekonstruieren. Durch diese freie Rekonstruktion kann er das Glauben in Wissen umwandeln, so dass der Glaube das Wissen nicht aus-, sondern einschliesst.

Gehen wir über zum Glauben an anderes und auf die Autorität dieses anderen hin. Treten Erscheinungen an den Geist heran, für die er nicht sich selber als Prinzip ansetzen kann, so muss er, treu seinem Kausalitäts- als Glaubensgesetze, für jene Erscheinungen ein anderes Prinzip voraussetzen. Und das tut er mit derselben Gewissheit, mit der er sein eigenes Dasein, als Sein und Erscheinen — und jenes erst nach und hinter diesem — ursprünglich gefunden.

Bei diesem Vorgange ist also das in *unmittelbarer* Wahrnehmung *Gegebene* immer an den *Geist* angewiesen. Der Glaube ist daher nie ein *schlechthin* Objektives, sondern immer auch ein *subjektiver Geistesakt*. Und geglaubt wird zunächst nicht das in unmittelbarer Wahrnehmung Gegebene (denn dieses wird geschaut), sondern das in dem Gegebenen zur Offenbarung kommende Sein, also ein Unsichtbares. Dabei darf nicht übersehen werden, dass nur der Geist es ist, welcher glaubt, und welcher nur deshalb glauben kann, weil sein Denken primitiv ein Glauben ist, und er in diesem Glauben die Gewissheit seiner als Seienden und Erscheinenden besitzt. Glaubte daher der Geist, und muss er glauben, auch anderem und an anderes, so ist dies nur dadurch möglich, weil er zunächst selber Glaubensautorität ist. Die fremde Kausalität wird zur Glaubensautorität *für mich* (führt die Glaubensnötigung mit sich), weil ich selber Glaubensautorität bin, und daher, was ich auf meine Autorität als Kausalität nicht zurückführen kann, auf die fremde Autorität beziehen muss.

Wegen dieses Zusammenhangs der fremden Glaubensautorität mit der eigenen Autorität kann der Glaube (an anderes) auch wieder zum Gegenstande des *Wissens* erhoben werden, d. h. es kann die Einsicht in die inneren Vorgänge, durch welche jener Glaube zu stande gekommen und ein untrüglicher ist, gewonnen werden. Es kann die Weise der Geltend-

machung der andern Autoritäten in mir, die innere Glaubensnötigung, in ihren Momenten nachgewiesen werden.

Dieses Wissen verstärkt die im Glauben liegende Gewissheit. Solange ich nämlich den Glauben bloss als Glauben und nicht auch in der Form des Wissens habe, d. h. solange ich die faktische Glaubensnötigung noch nicht in den sie vermittelnden Momenten erkenne, so lange ist auch der Gedanke noch nicht absolut unmöglich gemacht, dass jene Nötigung nur eine vermeintliche sein könne, während derselbe durch jene Erkenntnis, durch das Wissen nämlich, ausgeschlossen wird. —

Wie verhält es sich endlich speziell mit dem *übernatürlichen* oder *Offenbarungs*-Glauben im engeren Sinne? Hier ist *Gott* die äussere Glaubensautorität, während die innere der eigene Geist ist und bleibt. Wenn dieser sich nämlich zu Gott verhält wie die selbst- und gottesbewusste freie Kreatur zur absoluten Persönlichkeit, so ist der Glaubensakt das Produkt zweier Faktoren, des übernatürlichen und des natürlichen, Gottes und des Geistes.

Daher ist auf die Frage: Worin besteht die Mitwirkung des Geistes im übernatürlichen Glauben? und: Worin besteht also die Möglichkeit einer Wissenschaft des Glaubens? zu antworten: Gott findet schon ein Zeugnis von sich im selbstbewussten Geiste vor, an welches er alle seine weiteren Bezeugungen anschliessen kann. Es ist dieses das Gottesbewusstsein in seiner Verbindung mit dem Selbstbewusstsein des Geistes. Es kann nämlich die freie Kreatur von sich nicht wissen, ohne von ihrem Kreator mitzuwissen. In diesem *metaphysischen* Glauben, in welchem der Geist sich als Noumenon hinter der Erscheinung findet und Gott als transszendentes Numen mitfindet, in diesem Wissen und dem daran sich anschliessenden Gewissen ist der Anknüpfungspunkt für alle weiteren Selbstbezeugungen Gottes gegeben.

Wodurch unterscheidet sich aber der *göttliche*, das ist der durch Gott vermittelte Glaube von dem blossen *Vernunftglauben*? Durch das Moment der in ihm sich geltend machenden absoluten Autorität und der darauf gegründeten Gewissheit. Die Einwirkung der *absoluten* Autorität Gottes bestimmt den Geist, mit seinem innern Zeugnisse für die Wahrheit (im Wissen und Gewissen) dem objektiven Zeugnisse entgegenzukommen. Daraus folgt, dass, wenn der Geist in der Philosophie sich selber Gegen-

stand des Wissens werden kann, er auch die innere Glaubenszuständigkeit sowohl, als auch die ihr entsprechende Gegenständigkeit, die das Christentum als welthistorische Tatsache ist, zum Gegenstande seiner Forschung erheben kann.

Insoweit es daher einem gelingt, im Zusammenhange mit der Ichidee die Idee Gottes und der Menschheit und der übrigen Kreatur nach ihren Momenten und Elementen zu erkennen (und wer sollte die Möglichkeit dessen demjenigen absprechen dürfen, den die Gnade und das Licht in Jesu Christo zurückerversetzt hat in die ursprüngliche Gerechtigkeit seiner Relationen?), insoweit muss es ihm auch ermöglicht sein: die Glaubenswahrheiten mit den Vernunftwahrheiten zu vermitteln, oder es zur Wissenschaft des Glaubens zu bringen.

2. Was die *Autorität* der *Vernunft* angeht, so findet im Ichgedanken sich der Geist als Autorität, weil als auctor sui. Das heisst aber nicht: er findet sich als Urheber seines *Seins* (solches ist niemand), sondern der *Bestimmtheit* seines Seins, oder seines *Daseins*. Was geistig da ist (Wissen und Gewissen und Freitätigkeit; Selbstbewusstsein und freie Persönlichkeit), das ist vom geistigen Sein selber gesetzt. Dadurch offenbart dasselbe sich als selbstiges Prinzip seines Lebens, als Lebensprinzip an und für sich. Und nicht nur ist jenes *von ihm* gesetzt, es ist auch *für ihn* gesetzt, d. h. er findet sich als auctor sui oder als Autorität für sich. Seine Offenbarung ist *Selbstoffenbarung*, sein Zeugnis *Selbstzeugnis*, seine Betätigung *Selbstbetätigung*, die Behauptung in seiner Qualität *Selbstbehauptung*, seine Krafterweisungen sind *Selbstbegründungen*, sein Bewusstsein ist eben darum Selbstbewusstsein. Überall zwar, wo eine Ur-Sache (res primaria) zum Verursachenden (caussa) wird, ist *Autorität*. Aber nur da, wo die Offenbarung eine solche ist, dass es zum *Wissen* um das *Prinzip* jener kommt, ist die Autorität eine *freie*.

Die Autorität hat also zu ihrer Voraussetzung das *Sein an und für sich*, so dass es so viele und verschiedene Autoritäten gibt, als es verschiedenes *Sein* gibt, das sich in seine Daseinsphäre entfaltet, und als es qualitativ verschiedene Lebensprinzipien gibt. Die Beschaffenheit aber der verschiedenen Autoritäten hängt von der Qualität der Lebensprinzipien ab. Soll es daher zur *freien* Geltendmachung derselben kommen, so muss das betreffende Prinzip es zur Freiheit des Selbst-

bewusstseins bringen. Während daher die Autorität des Geistes und die der Natur das Gemeinsame haben, dass dort wie hier *geschaffenes Sein* von seiner Beschaffenheit im Leben Zeugnis ablegt, ist nur der Geist eine *freie* Autorität. Eben darum kann er aber auch, was *nicht* in seiner eigenen Autorität begründet ist, als solches erkennen, er kann die *ändern* Autoritäten, welche sich in seinem Leben geltend machen, auffinden, und das Verhältnis aller Autoritäten zu einander, und ihre Rangordnung im Leben der Menschheit, feststellen.

Autorität ist aber nicht mit *Infallibilität* der Vernunft zu verwechseln. *Absolut untrüglich* sind nur diejenigen Selbstbezeugungen der geistigen Substanz, welche sich ganz unwillkürlich einstellen, z. B. die Tatsachen des Selbst- und des Gottesbewusstseins, weil in ihnen die Momente der Idee Gottes vom Geiste ungetrübt zur Offenbarung kommen müssen. In dem freien Streben nach Selbsterkenntnis, nach Erhebung der vernünftigen Denkformen und Gesetze, und in der Anwendung derselben auf die Objekte des Wissens ist der Irrtum möglich (*errare humanum est*), aber auch *verbesserlich*.

3. Von der Autorität ist die *Autonomie* der Vernunft unzertrennlich. Sein *eigenes*, nicht ein fremdes Gesetz bringt der Geist in seinem Erkenntnisleben zur Offenbarung; und dieses Gesetz kann er auffinden und kann es in Grundsätze des Erkennens umwandeln, wodurch er sich als *freier* Autonom betätigt. Die Besitzergreifung aber dieses Gesetzes und seiner Autorität fällt zusammen mit dem Wissen um sich als durch einen *Schöpfungsakt gesetzten* Seins. Und daher wird auch der *Schöpfer* uns zur *Rechenschaft* ziehen wegen unseres freien Vernunftgebrauchs. Es ist eine *religiöse* Pflicht, mit Freiheit den *rechten* Gebrauch von der Autorität unserer Denkgesetzlichkeit zu machen.

4. Über die *Autorität der Kirche* handelt besonders der „letzte Symboliker“ Günthers. Die daraus von Knoodt mitgeteilten Stellen zeigen einerseits sein Festhalten am Episkopal-system, andererseits aber auch die Alterierung desselben durch das extreme Papalsystem. Es liegt hier eine Unklarheit und Unentschiedenheit vor, die vor dem Jahre 1870 nicht selten war. Zweifellos würde Günther, hätte er das vatikanische Konzil erlebt, seine Ansicht in ähnlicher Weise revidiert, geklärt und berichtigt haben, wie es gerade seine hervorragendsten

Anhänger, z. B. Knoodt selber, Baltzer, Elvenich, Weber, durch die Julidogmen veranlasst, in Wirklichkeit getan haben, ohne vom wesentlichen Inhalt ihres frühern Glaubens über diesen Punkt irgend etwas aufzugeben.

Über das gegenseitige Verhältnis der beiden unter 2. und 4. genannten Autoritäten ist bereits unter Nummer 1 das Nötigste gesagt. Hier mag noch nachgeholt werden, dass nach Knoodt die ganze spekulative Theologie Günthers der *faktische* Beweis ist für die Vereinbarkeit einer freien Forschung mit der absoluten Glaubensautorität, und zugleich der Unvereinbarkeit einer unfreien Forschung und Wissenschaft mit den Grundvoraussetzungen des Christentums.

5. Was die Ermöglichung der *Wiedervereinigung* der *getrennten Christenheit* angeht, so weist Knoodt nach, dass gerade für die Erreichung dieses erstrebenswerten Zieles in der Güntherschen Philosophie eine mächtige Förderung gelegen sei.

Wir sollen nicht bloss das Unrecht des Protestantismus, wir sollen auch das Recht desselben anerkennen; wir sollen nicht bloss auf unser Recht pochen, wir sollen auch unser Unrecht eingestehen. Das Recht des Protestantismus liegt in dem Verlangen der freien Forschung, sein Unrecht in der Verwerfung der kirchlichen Autorität, herbeigeführt durch die falsche Bestimmung und Geltendmachung der subjektiven Autorität der Gläubigen; unser Recht in der Forderung, dass die Autorität der Kirche unbedingt anerkannt werde, unser Unrecht darin, dass viele Katholiken der freien Forschung die Aussicht auf Anerkennung benahmen.

Was will also Günther? Er will die Achtung des Urteils der Kirche über die Resultate der freien Forschung; er will, dass die Wissenschaft sich durch dieses Urteil bestimmen lasse, mit ihrer Forschung nötigenfalls wieder ganz von vorne anzufangen. — Er will aber zugleich eine Berechtigung der freien Wissenschaft und der freien Persönlichkeit innerhalb der Kirche. Er will diese Berechtigung bis dahin, dass selbst der formale Missbrauch derselben nicht mit Feuer und Schwert verfolgt werde.

Günther will aber jene freie Forschung nicht unter der Grundvoraussetzung, unter welcher sie bisher im Protestantismus stattgefunden hat, d. h. er will sie nicht auf der Basis der Verabsolutierung der Welt; denn dadurch wird die Grundvor-

aussetzung des Christentums a priori negiert, die Anerkennung der Glaubensautorität der Kirche und die Versöhnung des Wissens mit dem Glauben unmöglich gemacht. Er will sie unter derselben Voraussetzung, die auch das Christentum macht: dass die *Kreatürlichkeit* des Menscheistes und der übrigen Weltfaktoren wissenschaftlich festgestellt und festgehalten werde.

Vom Protestantismus will also Günther nichts; nicht dessen Verwerfung der endgültig entscheidenden Autorität, nicht dessen Dogma, Kult, Disziplin, allgemeines Priestertum; gar nichts, als — das Recht auf freie Forschung; aber auch dies nur mit der erwähnten Einschränkung, denn zwischen *freier Forschung* und dem *Resultate derselben* waltet ein wohl zu beachtender Unterschied ob, so dass, wenn auch jene freigegeben, darum noch nicht jedes Resultat auf *gleiche* Würde in der Koexistenz mit andern in der Kirche Anspruch zu machen habe.

Günther fordert demnach die Protestanten nicht zu einem Verlassen des subjektiven Standpunktes als solchen, nicht zu einer Verleugnung des Rechtes der freien Forschung als solchen auf. Wohl aber mutet er ihnen zu: sich auf des Menschen durchwegige Kreatürlichkeit zu besinnen. Dann werde auch die weitere Erkenntnis nicht ausbleiben können: dass die relative Autorität der Vernunft sich mit der absoluten Autorität des hl. Geistes in der Kirche nicht nur sehr wohl vertrage, sondern dass beide Autoritäten einander voraussetzen und fordern.

Ist es der Wissenschaft gelungen, durch das gewonnene Verständnis der primitiven Offenbarung Gottes zur Erkenntnis und Anerkenntnis auch seiner sekundären Offenbarung in Jesu Christo und seiner hl. Kirche durchzudringen, ist der Radikalirrtum im Protestantismus erkannt und ausgeschieden, ist die Versöhnung des Wissens mit dem Glauben, der Vernunftkenntnis mit der Offenbarungswahrheit, wenigstens im Prinzip, erreicht, dann ist der Boden bereitet, auf welchem Katholiken und Protestanten sich begegnen und einander versöhnt die Hände reichen müssen.

Dass Knoodt als Philosoph kein bloss abstrakter Denker, sondern ein Mann mit warm fühlendem Herzen war, zeigen die begeisterten Schlussworte dieses Briefes, worin er in poetischer Sprache die Not und die Forderungen der Zeit — und

diese Äusserungen gelten auch heute noch — schildert, die Aufgaben des Priestertums und der Wissenschaft in der Kirche darlegt, und mit der Mahnung endet: Geben wir es auf, Geschäfte zu machen auf die Glaubens- und Wissensnot unserer protestantischen Brüder, auf die beginnende Zerbröckelung des Werkes ihrer Hände! Legen wir vielmehr gemeinschaftlich Hand an das Werk der Versöhnung des Glaubens mit der Wissenschaft! Wo nicht, so können die Wasser der Trübsal und der Verwirrung, früher als wir es denken, über uns hereinbrechen. —

Auf die erste Serie der Knoodtschen Briefe schrieb Clemens eine Replik unter dem Titel: Offene Darlegung des Widerspruchs der Güntherschen Spekulation mit der katholischen Kirchenlehre durch Herrn Prof. Dr. Knoodt in seiner Schrift: „Günther und Clemens“. Eine Replik von Dr. F. J. Clemens. Köln 1853. Die Antwort darauf enthält der letzte Brief. In seinem Buche hatte Clemens insbesondere Günthers und Knoodts Lehren über den Dualismus im Menschen, die Trinität und die Weltschöpfung als unkirchlich verdächtigt. Indem Knoodt deren Zulässigkeit gegenüber der Kirchenlehre nachwies, war er nur bezüglich eines, freilich untergeordneten, Objektes in der Lage, dem Gegner eine Konzession zu machen, womit freilich nicht zugleich auch das betreffende Problem der Wissenschaft gelöst war. Hatte er früher die Möglichkeit offen gelassen, dass Gott seine Allwissenheit in bezug auf die ursprüngliche Betätigung des Geistes in der Freiheitsprobe beschränkt habe, so lässt er nunmehr die in Beziehung auf das Vorwissen des Entweder-Oder in der ursprünglichen Freiheitsprobe aufgeworfene Frage fallen. Er erklärte unter Berufung auf mehrere Aussprüche Günthers: Ich werfe diese Frage nicht mehr auf; ich *glaube* an die Allwissenheit Gottes, als ewiges Vorwissen, ohne alle Einschränkung.

In eine weitere Polemik mit Clemens hat unser Gelehrter sich nicht mehr eingelassen; denn, so meint er am Schlusse: wer zur Stunde noch zu dem Credo, quia absurdum (weil zu einer Lehre, die in ihren Gründen möglicherweise als vollkommen unhaltbar und nichtig sich erweist, d. h. vernunftwidrig ist) sich zu bekennen wagt, und somit der Wissenschaft, deren Wesen eben darin besteht, unwiderlegliche Beweise zu führen, all und jede Berechtigung abspricht, der hat eben

damit auch alles Recht verwirkt, über katholische Orthodoxie und Wissenschaft ein Wort zu reden, und andere der Pflicht enthoben, auf seine Rede zu antworten.

Die Bemühungen Knoodts und seiner Freunde waren insofern vergeblich, als sie die römische Verurteilung der Güntherschen Philosophie nicht zu verhindern vermochten. Am 8. Januar 1857 wurden sämtliche Werke Günthers von der Indexkongregation verboten. Knoodts Schrift: „Günther und Clemens“ wurde am 12. Dezember 1859 verworfen, am 5. Dezember 1881 hatten noch mehrere andere Schriften von ihm das gleiche Schicksal. Günther liess, nach heftigem Widerstreben, wie Knoodt wiederholt erzählt hat, und Weber in der eingangs erwähnten Biographie Knoodts berichtet, durch seine Freunde sich bestimmen, dem römischen Urteil sich zu unterwerfen. Aber zu einer unbedingten Unterwerfungserklärung hat er sich nicht verstanden, vielmehr ausdrücklich betont, dass die scholastische Philosophie zur Verteidigung der christlichen Wahrheit nicht genüge. Auch die Verurteilung Knoodts machte die Indexkongregation mit dem Zusatze bekannt: *Auctor iam pridem laudabiliter se subiecit* (Reusch, Index II, 1122 sq.).

Beide Männer konnten damals diesen Schritt tun aus dem Grunde, weil *prinzipiell* die Hoffnung auf Besserung noch nicht ausgeschlossen war, was erst durch das vatikanische Konzil geschah. Daher war es für Knoodt (Günther starb hochbetagt 1863) selbstverständlich, dass er 1870 unentwegt auf seiten derjenigen Katholiken stand, welche unter Verwerfung des dort dogmatisierten Ultramontanismus am alten katholischen Glauben festhielten. —

Am 4. August 1879 überraschte Leo XIII. die Welt mit einer Enzyklika, worin er Thomas von Aquin als den normativen Philosophen und Theologen aufstellte. In einem Vortrage, der gedruckt erschien unter dem Titel: *Die Thomas-Enzyklika Leos XIII. vom 4. August 1879. Vortrag gehalten zu Bonn am 14. Februar 1880.* Bonn 1880, stellte sich Knoodt die Aufgabe, die Tragweite dieser Entscheidung darzulegen. Er zeigt, wie Thomas, durch Pseudoisidor und Pseudocyrrill getäuscht, die im Vatikanum dogmatisierten Lehren vortrug und in der Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirche die sogenannte Zweischwertertheorie vertrat. Sodann geht er auf den aristotelisch-philosophischen Standpunkt des Thomas ein, der eben

dadurch zu einer Auffassung gedrängt wurde, nach der *a)* bei der wissenschaftlichen Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt die christliche Kurationslehre zu einer Emanation, also zum Pantheismus, wurde, wenn er auch im *Glauben* die Weltschöpfung aus Nichts festhielt. *b)* Bezüglich der aristotelisch-thomistischen Verhältnisbestimmung zwischen Geist und Natur gibt Knoodt zu bedenken: wenn der Geist sich zur Natur verhält, wie das Formal- oder belebende Prinzip zum blossen Material- oder zu belebenden und an sich toten Prinzip, so ist sie entseelt, so ist das selbsteigene Leben ihr abgesprochen. Was müssen dazu die Naturwissenschaften auf ihrem heutigen Standpunkte sagen, um davon zu schweigen, was dann aus der geistigen Wesenheit wird? *c)* Was das Verhältnis zwischen Geist und Leib des Menschen betrifft, so lehrt nach aristotelischer Weisung Thomas und mit ihm Leo und alle seine Anhänger, die *anima rationalis* sei die *forma corporis humani*, so dass alle Lebensfunktionen des an sich toten Leibes bis zu den niedrigsten herab unmittelbar vom Geiste herrühren. Zu welchen Konsequenzen das führt, haben wir bereits oben bei der Besprechung des diesen Gegenstand betreffenden Abschnittes in „Günther und Clemens“ gesehen. Auf eine merkwürdige Übereinstimmung macht Knoodt in diesem Zusammenhang noch aufmerksam mit den Worten: Es gehört keine übergrosse Dosis von Scharfsinn dazu, um einzusehen, dass, wenn der Geist zum unmittelbaren Lebensprinzip des Leibes herabgewürdigt wird, die Idee der Gottheit in die der Weltseele verkehrt, d. h. die Gottheit als das Lebensprinzip des ganzen Kosmos angesetzt werden muss. Somit ziehen Scholastiker und Naturalist an einem und demselben Karren, mit dem sie im Urschlamm stecken bleiben.

Nachdem er noch auf die Bedeutung und das Schicksal der Güntherschen Philosophie hingewiesen, zieht er das Fazit aus der Thomas-Enzyklika für die neu-römische Kirche: Ein Kirchenwesen, das im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts sein ganzes geistiges Leben auf das 13. Jahrhundert zurückschraubt, und das Lehrsystem eines Dominikanermönchs aus dieser Zeit mit seiner heidnischen Basis und seinem unchristlichen Aufbau für „die höchste Entwicklung des geistig-christlichen Lebens“ erklärt, hat sich eben damit für geistig tot erklärt.

Was ist aber dem gegenüber Aufgabe der Altkatholiken? Diese Frage beantwortet unser Gelehrter zum Schluss mit den

Worten: Inzwischen handelt es sich für uns, die Altkatholiken, um eins, um das *δός μοι, ποῦ σιῶ*, d. h. um einen festen Punkt geistigen Landes (im Selbstbewusstsein) unter den Füßen, um von da aus den Hebel anzusetzen, der den mittelalterlichen Begriffspalast und Gedankenballast vollends hinauswirft aus unserer, der wahren katholischen Kirche, dem echten Schifflein Petri, das wir sofort unter der Fahne Christi und dem Beistande seines hl. Geistes durch alle, auch die gewaltigsten Stürme und zwischen den gefährlichsten Klippen mit unerschrockenem Mute und fester Hand hindurchzusteuern die Aufgabe haben, — damit, wenn die mittelalterliche Papstkirche abgewirtschaftet haben, das römische Schifflein Petri gescheitert sein wird, die Insassen desselben in unserer alten und wieder verjüngten katholischen Kirche den sicheren Hafen des Heils finden können. —

Hatte unser Schriftsteller in seinem apologetischen Hauptwerke Günthers Philosophie gegenüber den Angriffen der Gegner verteidigt und im eben besprochenen Vortrag von neuem auf die Bedeutung derselben hingewiesen, so veröffentlichte er 1883 den *Anti-Savarese*, teils zur weitem Abwehr gegen die Thomas-Enzyklika, besonders aber, um dazu beizutragen, dass die Philosophen Deutschlands eine grössere Beachtung dem spekulativen Systeme Günthers schenkten, als es bisher der Fall gewesen.

Zu Neapel veröffentlichte 1856, also zu der Zeit, wo der Prozess vor der Indexkongregation noch schwebte, Dr. Giambattista Savarese ein Buch über christliche und Väterphilosophie (*Introduzione alla storia critica della filosofia dei santi Padri ovvero idea della filosofia cristiana e patristica*), worin das spekulative System Günthers skizziert und als logischer Anthropomorphismus kritisiert wurde. Die Schrift war offensichtlich unter dem Einfluss der Jesuiten verfasst zur Rechtfertigung ihres Verfahrens gegenüber dem Wiener Philosophen. Der Angegriffene schrieb sofort eine schneidige Entgegnung. Das Manuskript blieb aber auf die dringenden Bitten seiner Freunde hin im Pulte liegen und kam nach Günthers Tod in Knoodts Besitz. Dieselben Freunde waren es, die auch Knoodt bestimmten, die Veröffentlichung auf unbestimmte Zeit hinauszuschieben.

Als er aber nach dem Tode dieser Ratgeber sich entschloss, das Manuskript nicht länger dem philosophischen Publikum vorzuenthalten, musste unser Gelehrter sich zugleich in einem Anhang zu Erläuterungen und Zusätzen entschliessen, weil die Auseinandersetzungen Günthers mit Savarese vielfach so kurz und bündig ausgefallen waren, dass sie für diejenigen, welche Günthers Schriften nicht gelesen hatten, zum Teil schwer verständlich, zum Teil sogar leicht missverständlich waren.

Das hier in Rede stehende Werk erschien unter dem Titel: *Anti-Savarese von Anton Günther. Herausgegeben mit einem Anhang von Peter Knoodt.* Wien 1883. Die erste, kleinere, Hälfte ist ein Abdruck des Güntherschen Manuskripts, worin die Methode im System Günthers, das Verhältnis von Glauben und Wissen, die Trinität und der Dualismus abgehandelt werden. Dem Inhalte nach bedeutender und dem Umfange nach grösser, als die Günthersche Antikritik, ist der Anhang, worin Knoodt die wesentlichen Partien der Güntherschen Spekulation ausführlich bespricht und nach Möglichkeit in klare Beleuchtung zu setzen trachtet. Diese Hauptpunkte sind: die Selbstbewusstseinstheorie, die Kategorienlehre, der Dualismus, der Mensch als Synthese von Geist und Natur, die Trinität, die Weltidee als das Nichtich der Gottheit, die Kreation.

Das Wesentliche dieser Lehren ist bereits bei der Besprechung des apologetischen Hauptwerkes berührt worden. Besonders interessant sind die Ausführungen über die Kategorien als Massstab des menschlichen Denkens, über deren allgemeine Gültigkeit, subjektive Gewissheit und objektive Sicherheit, sowie über die Art und Weise ihrer Übertragung auf Gott.

Auch eine Kategorientafel stellt Knoodt auf, die sich von der Kantischen dadurch unterscheidet, dass bei ihm Quantität, Qualität und Modalität als selbständige Kategorien in Wegfall kommen und nur die Relation übrig bleibt. Der Geist ist nämlich von dem Augenblick seines Selbstbewusstseins an durch die Beschaffenheit des letztern genötigt, sich innerhalb seines Daseins aufzufassen in der Relation von Sein und Erscheinen, welches Verhältnis selber unter einem dreifachen Gesichtspunkte aufzufassen ist: von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel. Alle weiteren Momente sind nur nähere Bestimmungen dieser drei Stammkategorien, und

somit jener *einen* Urkategorie der Relation. Warum aber werden alle Erkenntnisformen des Geistes von der Kategorie der *Relation* beherrscht und bestimmt? Weil der Geist nur *relativ* ist und da ist, d. h. nur in *Relation* zu anderem (zu Gott und zur Mitkreatur) zum Sein und zum Anfange, zur Fortentwicklung und zum Endziele seines Lebens kommen und auch seine Realität nur in *Relation* zum absolut Realen festhalten kann. Deshalb muss allen seinen Formen der Stempel der *Relativität* aufgedrückt sein. Die *Relation* ist somit die *Wurzelkategorie*, die drei *Stämme* treibt, die *Stammkategorien* der Substanz, der Ursache und des Zwecks. Die Kategorientafel Knoodts stellt sich also folgendermassen dar:

Relation.

1. Substanzialität:

Substanz und Accidens (Subsistenz und Inhärenz, Wesen und Eigenschaft, Realität und Formalität, Inneres und Äusseres); Subjekt und Objekt; Einheit, Vielheit und Allheit — Zahl —; kontinuierliche und diskrete Grösse (Quantität), Teilgrösse; Qualität; Raum.

2. Kausalität:

Ursache und Wirkung (Grund und Folge), Prinzip und Kräfte (Vermögen); Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zufälligkeit, Zwang und Freitätigkeit (unwillkürliche und willkürliche), Gesetzlichkeit; Zeit.

3. Finalkausalität:

Zweck und Mittel; Urbestimmung und Endabsicht; Unbestimmtheit und Bestimmtheit; Ansichsein und Fürsichsein und Anundfürsichsein und Füranderessein; Wechselwirkung; Bewegung, Werden und Veränderung; Beschränktheit und Unbeschränktheit, Bedingtheit und Unbedingtheit (Endlichkeit und Unendlichkeit); Realität und Negativität; Zeiträumlichkeit. —

Aus dem Nachlasse Günthers erhielt Knoodt im April 1863 eine Autobiographie desselben, deren Herausgabe er indessen im Einverständnisse mit den Freunden auf spätere Zeit verschob. Nach der Veröffentlichung der Thomas-Enzyklika Leos XIII. glaubte Knoodt den geeigneten Zeitpunkt gekommen für das Erscheinen einer Biographie Günthers, der während drei De-

zennien die thomistisch-scholastische Philosophie und Theologie bekämpfte. So erschien: *Anton Günther. Eine Biographie. In zwei Bänden.* Wien 1881.

Der erste Band umfasst zunächst, vom Herausgeber leicht überarbeitet, die Autobiographie, die bis 1828/29, der Zeit des Erscheinens der Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums, reicht. Zur Ergänzung lässt Knoodt einige Briefe aus der Zeit vor 1828 folgen, die sich in Günthers Nachlass vorfanden, und bietet einen Auszug aus Aufsätzen Günthers, die in der Wiener Allgemeinen Literaturzeitung und in den Wiener Jahrbüchern der Literatur erschienen sind. Hieran schliesst sich die von unserm Gelehrten verfasste Fortsetzung der Biographie von 1828 bis 1848. Der zweite Band umfasst die Zeit von 1848 bis zum Tode des Meisters im Jahr 1863.

Charakteristisch für dieses Werk Knoodts ist die reichliche Verwendung von Auszügen aus Briefen, die Günther geschrieben oder die an ihn gerichtet sind, und von Briefen, die Knoodt von Freunden und Schülern empfing. Dies hat allerdings die Folge, dass der Zusammenhang darunter leidet und die Selbständigkeit der Darstellung zurücktritt. Aber Knoodt war mit Recht der Meinung, dass gerade dieses Briefmaterial, namentlich das von Günther selber herrührende, von besonderer Bedeutung sei. Denn, so meint er unter Berufung auf M. Frommel, Paulus der grosse Weltapostel, ein Charakter, Frankfurt a. M. 1878, p. 5, „gerade diese Art von Selbstbiographie ist um so wertvoller, als sie völlig unbeabsichtigt war. Ist es doch eine Tatsache, dass Briefe grosser Männer uns oft in das Triebrad der Gedanken, in die Tiefe der Seele blicken lassen, wohin ohne sie das Auge des Biographen nicht eindringen würde“.

Mit steigender Teilnahme lesen wir die Biographie des grossen Wiener Philosophen. Sie zeigt, welch weittragenden Einfluss schlichte, fromme Eltern auf die Entwicklung ihrer Kinder ausüben; zeigt, dass eine unter Entbehrungen zugebrachte Jugend tüchtige Männer schafft, die für ihre Ideale materielle und geistige Opfer zu bringen stets bereit sind; zeigt, indem sie Günther als frommen Priester und tiefsinnigen Philosophen darstellt, dass Glauben und Erkenntnis, Wissenschaft und Frömmigkeit keine Gegensätze sind, sondern vereint gerade in dem auf den Höhen des Geisteslebens Wandelnden

wirksam sein können und sollen. Und noch mehr lernen wir daraus. Wir verfolgen den Entwicklungsgang der Günther'schen Philosophie und deren Bekämpfung durch die immer mächtiger und rücksichtsloser werdende scholastisch-jesuitische Richtung, die schliesslich, trotz aller Bemühungen Günthers und seiner Freunde, vorläufig wenigstens äusserlichen Erfolg hatte. Hier haben wir also einen instruktiven Beleg dafür, wie durch die Tätigkeit der Kongregationen des Index und des Offiziums die wissenschaftliche Entwicklung und Tradition geradezu gefälscht werden kann, indem eine durchaus auf gläubigem Boden stehende Richtung mit Gewalt unterdrückt wird, bloss weil sie mit der als normativ angesehenen Schultheologie nicht übereinstimmt. Nebstdem ist das Buch eine wichtige Quelle für die Kirchengeschichte der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, und als Vorgeschichte des vatikanischen Konzils von bleibender Bedeutung, indem wir an der Hand desselben das immer mächtigere Emporkommen des Ultramontanismus verfolgen, der endlich 1870 dogmatisiert wurde. — Nicht zuletzt zeigt Knoodts mit Liebe und Sorgfalt ausgearbeitete Biographie seines Meisters das ergreifende und rührende Bild des dankbaren Schülers gegenüber dem hochverehrten Lehrer, dem er seine philosophische Richtung und, was wichtiger ist, seine wissenschaftliche Erkenntnis der Grundlehren des Christentums verdankte, so dass der Verfasser mit seinem Buche auch sich selber ein Denkmal gesetzt hat. —

Kürzere Darstellungen des Lebens und der Philosophie Günthers veröffentlichte Knoodt unter dem Titel: *Anton Günther und seine Lehre* im *Brockhausschen Jahrbuch zum Konversationslexikon „Unsere Zeit“*, X. Heft, 1857, und *Günther, Anton* in der *Allgemeinen Deutschen Biographie*, Bd. X, 146 sqq. Die Skizze der Philosophie im Jahrbuch, von der die in der Allgemeinen Biographie ein Auszug ist, ist von Günther selber approbiert. —

Ausserdem veröffentlichte Knoodt Aufsätze und Rezensionen in den *Philosophischen Monatsheften* (damals herausgegeben von Schaarschmidt), in der *Katholischen Vierteljahrsschrift für Wissenschaft und Kunst*, im *Deutschen Merkur*.

Ferner war er ein fleissiger Mitarbeiter an dem von Reusch herausgegebenen *Theologischen Literaturblatt*. Besonderes Aufsehen erregte seine dort (VIII, 1873, 38 sqq., 54 sqq., 76 sqq., 102 sqq.) veröffentlichte Kritik über D. F. Strauss, Der alte und

der neue Glaube, von der der Nekrolog im Amtlichen Kirchenblatt sagt, sie sei „wohl das Beste, was dagegen geschrieben ist“. Mit den Mitteln seiner Philosophie und mit grosser dialektischer Schärfe verteidigt er hier der Reihe nach die Grundlehren des Christentums gegenüber dem Straussschen Materialismus und Atheismus. Seine Worte zeigen von neuem, wie unverantwortlich und wie verhängnisvoll die römische Damnation der Philosophie Günthers gewesen ist. Wird doch gerade in ihr uns eine Waffe in die Hand gegeben, womit wir in Verteidigung und Angriff die christliche Religion stützen und festigen können.

Wir müssen uns auf zwei Zitate beschränken. Über das Wunder heisst es u. a. (Spalte 58): Demjenigen, welcher zu der Überzeugung vorgedrungen ist, dass das Universum aus wesensverschiedenen Faktoren bestehe, die eben darum nur einem Schöpfungsakte ihre Existenz verdanken können, für den hat das Wunder nichts Verwunderliches. Denn er weiss, dass nicht alles durch die alleinige Wirksamkeit der Naturgesetze geschieht. Aber er kennt zunächst nur Ein Wunder, die *Schöpfung*; und diese ist ihm deshalb ein Wunder, weil sie das Werk einer transszendenten (über den Kosmos hinausliegenden) Macht ist; und ausserdem noch ein zweites Wunder, das infolge des Sündenfalls geschieht. Das ist der Eintritt des Logos ins Menschengeschlecht; denn dieser war nur mittels *Neuschöpfung* auf dem Grunde der alten möglich. Deshalb bezeichnet auch der Apostel Paulus Christus als die nova creatura, die neue Schöpfung, den neuen Adam, den zweiten Stammvater des Geschlechts. Alle anderen Wunder, soweit sie mit diesen beiden Wundern nicht in notwendigem Zusammenhang stehen, geben wir der Kritik preis: kein Christ ist verpflichtet, daran zu glauben.

Das Ergebnis seiner Kritik fasst Knoodt am Schlusse in die Worte zusammen (Spalte 114): Wir, d. h. nicht die Wir des Strauss, sondern diejenigen Wir, welche sich noch für etwas anderes als blosser Kinder der Natur halten, lassen uns daher durch keinen Spott abhalten, von Moses und den Propheten zu Christus uns hinweisen zu lassen, von dem wir die tröstliche Verheissung haben: dass, wer an ihn glaubt, das ewige Leben habe und von ihm auferweckt werde am jüngsten Tage, Joh. 6, 40, und dass er bei seiner Kirche bleibe bis ans Ende

der Zeit, Matth. 28, 20. Deshalb glauben wir auch nicht mit dem Verfasser, dass „alle Mühen und Kosten, die auf die Ausbesserung der alten Strasse“, womit er den „Kirchenglauben“ vergleicht, noch verwendet werden, „vergeudet und verloren heissen müssen“, sondern legen gerade in unsern Tagen, in welchen die Kirche die gefährlichste aller bisherigen Krisen zu bestehen hat, mit männlicher Entschlossenheit und in unerschütterlichem Gottvertrauen Hand an die Zurückführung derselben auf ihre ursprüngliche Wahrheit und Schönheit. Dem Buche von Strauss aber wünschen wir die weiteste Verbreitung unter allen Gebildeten, für welche es geschrieben ist. Denn wir hoffen, dass dies wesentlich dazu beitragen wird, das ernste Verlangen nach der Einen, heiligen, apostolischen und katholischen Kirche zu erwecken und zu steigern, welche uns und unsere Kinder in dem „alten Glauben“ mit dem wahren Lebensbrote speist. —

Seit dem Beginn der auf die Erhaltung des alten katholischen Glaubens gegenüber dem Vaticanum gerichteten Bewegung, für die er auch mit reichen Geldmitteln eintrat, entfaltete Knoodt neben seinen wissenschaftlichen Arbeiten eine ausgedehnte und gesegnete Tätigkeit im praktischen Kirchendienste. Er war eifrig in der Seelsorge tätig, wobei er sich nicht auf die Gemeinde Bonn beschränkte. Er hielt eine Reihe von Vorträgen, von denen mehrere gedruckt sind, z. B.: *Die Vernichtung der römischen Kirche durch das Infallibilitätsdogma*, Köln 1872, und *Vortrag*, gehalten in Düsseldorf 1876. Er beteiligte sich regelmässig an den Synoden und den meisten Kongressen. Er war Mitglied der Synodalrepräsentanz und Mitarbeiter an den liturgischen und den Lehrbüchern. Nach dem Rücktritte Reuschs von diesem Amte übernahm er Anfang 1878 auf Ansuchen des sel. Bischofs Reinkens das Generalvikariat, das er bis zu seinem Tode bekleidete.

Eine Frucht seiner kirchlichen Tätigkeit sind die: *Fünf Predigten über das Kreuz- und Messopfer*. 2. Aufl. Bonn 1875. In der ersten Predigt wird die Bedeutung der alttestamentlichen, insbesondere der blutigen, Opfer erläutert, und ihre Beziehung zum Kreuzesopfer festgestellt. Darauf wird dieses letztere, im Unterschiede von den jüdischen Opfern, gewürdigt und gezeigt, wie neben dem besondern in der Kirche das allgemeine Priestertum besteht, und wie es sich bewähren solle.

Die zweite und dritte Predigt besprechen die Feier des hl. Altarssakramentes als Opfer und als Mahl, und ihr spezielles Vorbild, das jüdische Paschalamm. Die folgende Rede gibt einen Überblick über die Geschichte der Messliturgie und eine erbauliche Erklärung des heute gebräuchlichen Ritus. Die fünfte Predigt ist dem Nachweis gewidmet, dass, geschichtlich und spekulativ betrachtet, die Teilnahme am Opfer seitens des gläubigen Volkes durch die Kommunion das anzustrebende Ideal ist. Zum Schlusse erhalten wir demnach die Mahnung: So fanget denn an, immer mit uns dieses Mahl zu geniessen, damit ihr nicht getrennt werdet von dem mystischen Leibe Christi, und nicht mit König David sprechen müsset: „Mein Herz ist verdorrt, weil ich vergessen habe, mein Brot zu essen“. Verkostet mit uns und erfahret, wie lieblich der Herr ist! Amen! —

Möge das Andenken Knoodts unter uns lebendig bleiben, sein Beispiel Nachahmung finden als eines Mannes, der im Leben bewährte, was er in der Wissenschaft lehrte: die Harmonie des Glaubens, Wissens, Handelns. —

MENN.
