

nur hat er sich in dieser Rüstung „nicht heimisch“ gefühlt. — S. 46 ist die Frage Saul's an David, von welcher Familie er abstamme, nicht richtig motiviert, weil David schon früher bei Hofe war; dieses „crux interpretum“ wird wohl nur durch Einbeziehung des Wahnsinnes bei Saul ausgeglichen werden können. — S. 48 (Note 18) ist bei dieser höchst eckelhaften Sache nicht betont, dass Saul meinte, David könne bei dieser „Morgengabe“ recht leicht untergehen. — S. 60 (Note 10) ist vortrefflich gesagt. — S. 70 (Note 16). Die Darstellung der „Hexe von Endor“ ist tadellos. S. 116 (Note 13). Diese Darstellung nach Doreser (?) ist ganz falsch, denn David hat sich bei dem ganzen Kampfe zwischen Joab und Absalom sehr äffisch-kindisch benommen, und jeder verständige Mensch muss dem zürnenden Joab (c. 19) gegen David Recht geben, daher ist auch die Note 2 auf S. 118, dass Joab „nicht ganz Unrecht“ hatte, verfehlt; P. L. hat aber auch unterlassen, auf die vortreffliche „psychologische“ Scene zwischen Joab und Achiman (c. 18) ausdrücklich aufmerksam zu machen. — Ich möchte meinen, dass es nothwendig wäre, endlich einmal eine gründliche Monographie über Joab zu schreiben. Die hl. Schrift scheint mir in dieser Beziehung viel objektiver zu sein, als ihre Ausleger die von einer Art Sucht, David zu verherrlichen, beherrscht werden. — S. 540 verräth der Verfasser indirekt, dass ihm der kritische Streithandel über die Echtheit der Rede des Elihu im Buche „Job“ gar nicht bekannt ist, obgleich er auffallender Weise den (braven) Commentar des Dr. B. Welte öfters citirt, welcher den Streithandel nicht umgeht. — S. 555 (Note 14) war doch aufmerksam zu machen, dass man sich vor der Verfolgung durch ein Krokodil mittelst hin- und herlaufen („Tanzen“) zu retten sucht. — S. 588. Für die richtige Erklärung des (messianischen) Leidenspsalmes (XXI. = 22) war der hebräische Text stärker hinsichtlich der zwei ersten Verse zu betonen. — All' das sind, wie gesagt, nur „Stichproben“, welche dem grossen Verdienste des Verfassers nicht im Mindesten nahetreten, sondern nur auf das hinweisen wollen, was noch zu leisten ist. S.

Geschichte der Philosophie

mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit von Dr. Vincenz Knauer, zweite verbesserte Auflage. Wien 1882 bei Willh. Braumüller. X und 388 S.

(Schluss aus Jahrg. IV. Heft 3, S. 220—227.)

II. Mittelalterliche Philosophie. (S. 83—118.)

Vom heidnischen Neupythagoräismus kommen wir per salto mortale sogleich auf das Mittelalter; auf 36 Seiten ist die ganze mittelalterliche Philosophie abgethan, eigentlich verdienen die hier uns entgegentretenden Systeme gar nicht das Prädikat philosophisch, wie wir bereits oben gesehen; weil aber die Kluft ohne Vermittlung gar zu gähnend uns entgegenstarrn würde, darum muss man sie doch mit einem, wenn auch nicht ausreichenden Tuche überdecken.

Das ganze System des Skotus Exigna wird (S. 88) mit den Schlagwörtern der bekanten vier Naturen abgethan. — Der scharfe Geist eines Anselm von Canterbury sollte doch eine gewisse Aufmerksamkeit finden; allein, die ganze Lehre von Anselm wird auf S. 89 abgehandelt, und zwar externer Realismus (universale ante rem) ihm zugeschrieben, nämlich wegen seines bekanten ontologischen Beweises für Gottes Dasein. Man kann dieser Folgerung freilich auch bei andern Schriftstellern vielfach begegnen; allein sie ist keine notwendige, im ganzen Systeme gelegene Folgerung und darum für eine Beschuldigung von so grosser Tragweite lange nicht hinreichend, um so weniger, als der Begriff Gottes kein universale ist. Vgl. Dr. Stöckl Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, 1. Bd. § 116 S. 157 ff.

Die Sentenzenbücher des Peter Lombardus werden mit 9 Zeilen, die philosophischen Leistungen Albert des Gr. mit 13 Zeilen erledigt. Nun aber, St. Thomas von Aquin wird wohl doch eine einlässigere Behandlung finden? Die herrliche Encyclica Leo XIII., vom 4. Aug. 1879, mit den darin enthaltenen Lobsprüchen auf des Aquinaten Philosophie und dem Wunsche des hl. Vaters, dass nach den grossen Ideen des hl. Kirchenlehrers in allen kirchlichen Schulen Philosophie gelehrt werden möchte, wird ja dem Verfasser doch gewiss bekannt sein; warum hat er deren herrliche Gedanken seiner Abhandlung nicht zu Grunde gelegt? Warum übergeht er sie mit Stillschweigen gerade bei Behandlung des Systemes des hl. Thomas, als wenn sie gar nicht existiren würde?

Die ganze Philosophie des Engels der Schule ist in den engen Rahmen von 7 Seiten eingeschlossen, während dem pessimistischen Schopenhauer 13, und selbst dem noch consequenteren Hartmann 5 Seiten gewidmet sind. Zwar wird dem Aquinaten (S. 91) fasst beispielloser Scharfsinn zugeschrieben, welcher „ein wissenschaftliches System der christlichen Weltanschauung zur Reife brachte, welches gleich den gothischen Domen für alle Zeiten als eine der grossartigsten Schöpfungen des menschlichen Geistes gerechte Bewunderung erregen wird.“ Nach solchen Lobeserhebungen möchte man meinen, dass die Philosophie des hl. Thomas, des Verbesserers des Aristoteles, eine gleich eingehende Behandlung wie die des Letzteren erfahren werde, dass demnach Erkenntnisslehre, Metaphysik, Kosmologie, Psychologie, Ethik, Staatslehre, Kunstphilosophie zur Darstellung kommen werde. Statt dessen wird die von St. Thomas so meisterhaft durchgeführte Ethik nur obenhin gestreift und in der Psychologie der hl. Lehrer zum Krypto-Trichotomisten gestempelt, um als erlauchter Ahnherr für den sog. günterianischen Dualismus zu fungiren. Alle übrigen Partien der thomistischen Philosophie werden mit Stillschweigen übergangen, während Leo XIII rühmend hervorhebt: *Nulla est pars philosophiae, quam non acute simul et solide tractaverit.*

Doch wie? St. Thomas ein Krypto-Trichotomist, oder geheimer günterianischer Dualist? Wie ist dies möglich?

Um dieses Referat nicht über Gebühr zu verlängern, wird die hier angeregte Frage nächstens in diesen Blättern in einer gesonderten Abhandlung erörtert werden.

So erhalten wir also in unserm Buche von der Philosophie des hl. Thomas nur ein äusserst mageres Bild von dessen Ethik, von der Psychologie ein sehr getrübbtes, von dessen ganzer sonstigen Philosophie rein gar nichts, Und doch ist der hl. Thomas vor andern grossen Männern des Mittelalters noch ausgezeichnet; sein Zeitgenosse und Freund, der hl. Bonaventura, und gleichfalls Kirchenlehrer, wird mit 6 Zeilen abgethan. Des Letzteren Ordensgenosse, Duns Scotus, findet ein klein wenig mehr Aufmerksamkeit, aber auch nur, um zwei Unrichtigkeiten Ausdruck zu geben. Die eine besteht in der Behauptung (S. 98), dass Duns Scotus auf theologischem Gebiete gegen den „Engel der Schule“ den Sieg errungen habe; die andere in der Aufstellung, Scotus habe „dem Menschenleib seine eigene Form neben der anima rationalis vindicirt“ . . . „Es bildete sich der thomistischen Schule gegenüber eine scotistische; beide Schulen aber wurden von der Kirche nicht nur

geduldet, sondern beschützt, und es blieb in philosophischen Fragen der Meinungs-Aeusserung der weiteste Spielraum gewährt“ (S. 99); womit zu verstehen gegeben ist, dass die Kirche in unsern Tagen ganz vom mittelalterlichen Verfahren abweiche, wenn sie den günterianischen Dualismus und andere Extravaganzen nicht dulden will. Allein hiemit ist die scotistische Lehre nicht richtig wiedergegeben. Scotus unterschied nämlich zwischen Leib einfach und Menschenleib; im ersteren Sinne nimmt er allerdings eine eigene Form, die *forma corporeitatis* an; die *forma substantialis corporis humani* ist ihm aber gleich wie dem hl. Thomas die *anima rationalis*, wie das Nähere lichtvoll nachweist Zigliara: *De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore*. Romae 1878 p. 140 ff. und Dr. M. Schneid: *Die Körperlehren des Joh. Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus*. Mainz 1879 bei Kirchheim S. 3—24.

Mit Recht wird zu den hervorragenderen Geistern am Ausgang des Mittelalters Nicolaus von Cusa (Kues an der Mosel), später Bischof von Brixen und Cardinal, gerechnet (S. 106—107). Wenn aber von ihm gesagt wird, „die Welt sei ihm einfach ein Lebendes, wobei Leben als eine der Welt selbsteigene Daseinsbethätigung, nicht aber als eine von Aussen zu dem an sich todtten *Weltstoff* hinzutretende und ihn bewegende Energie zu nehmen sei,“ — so ist damit zwar eine günterianische Lieblingsidee, aber kein cusanischer Gedanke ausgesprochen; denn nach Nicolaus von Cusa nimmt das Leben erst in der Pflanzenwelt seinen Anfang (Dr. Stöckl 2. Bd. S. 105 ff). Ganz mit Recht; denn sollte in der ganzen Welt sich Leben finden, also auch in Steine, so müsste die „Daseinsbethätigung“ durch die rein physikalischen und chemischen Kräfte bewirkt sein und wäre damit ein ganz neuer, von dem herkömmlichen ganz abweichender Lebensbegriff aufgestellt; wird aber Leben im gewöhnlichen Sinne genommen, so ist in jener Behauptung ein ganz falscher Gedanke ausgesprochen.

Unter den geistigen Repräsentanten der Menschheit an der Schwelle des Uebergangs aus der mittlern in die neuere Zeit ragt unstreitig besonders hervor Francis Baco von Verulam, dessen Bestrebungen auf dem naturhistorischen und philosophischen Gebiete eine befriedigende Behandlung gefunden haben (S. 113—118); — aber nur *cum grano salis* kann man mit folgender Aufstellung sich einverstanden erklären (S. 114): „Bisher waren alle (?) Philosophen einseitig blasse Empiriker oder blasse Vernünftler, die ersteren, den Ameisen vergleichbar, die nur Material zusammentragen, ohne es zu sichten und zu verarbeiten, die letzteren den Spinnen, die aus sich allein heraus ein Gewebe zusammenfügen; die wahre Philosophie aber soll die Biene sein, die nicht nur Material aus allen Blumen sammelt, sondern auch zu Wachs und Honig umarbeitet.“ Schliesslich wird auch dessen weltbekannter Ausspruch angeführt: „*Leves gustus in philosophia movent fortasse ad atheismum, sed pleniore haustus ad religionem reducut.*“

III. Neuere Philosophie. (S. 119—388.)

Wie man sieht, sind dieser Partie mehr als zwei Drittheile des ganzen Buches gewidmet, werden darum auch unbedeutende Systeme mit einer Ausführlichkeit besprochen, welche zur Behandlung eines Petrus Lombardus, Albert Gr., Bonaventura u. s. w. in gar keinem Verhältnisse steht.

Als leitender Grundsatz wird an die Spitze dieser Abtheilung der Satz gestellt: „Der Philosophie ist es eigenthümlich, mit eigener Kraft und mit eigenen Mitteln zu forschen. Sie kann sich mit dem Zurückblicken in die Vorzeit nicht begnügen. Wer ein Platoniker, ein Eleutist, ein Alexandriner oder Averroist, der klebt an Auctoritäten, er ist kein Philosoph, sondern höchstens ein Philosophenschüler.“ (S. 119.) An der Spitze dieser Periode figurirt natürlich das System von Descartes; von ihm heisst es S. 120: „Descartes ist es gelungen, allem bisherigen gegenüber und entgegen die

eigen schöpferische Individualität*) zur Geltung zu bringen, und *völlig Neues*, nicht etwa wie Baco von Verulam blos anzudeuten und zu verkündigen, sondern thatsächlich der geistigen Welt zu *offenbaren!* Bedeutungsvoll . . . ist schon sein Name: der Wiedergeborene, René Descartes (Renatus Cartesius). Die durch Descartes der Menschheit zu Theil gewordene „völlig neue Offenbarung“ gipfelt bekanntlich in dem Satze: *Cogito, ergo sum*. Mit diesem Satze wird, nachdem sonst alles Andere in Zweifel gezogen worden, aus dem denkenden Subject heraus in idealistischer Weise die ganze Welt construiert. Damit war der Reigen des Idealismus eröffnet, welcher durch die nachfolgenden deutschen Philosophen die verschiedenste Umbildung erhielt, bis er endlich im idealistischen Pantheismus Hegel's seine Vollendung feierte. Im güntherianischen Interesse wird (S. 124) noch bemerkt: „Auch im Menschen darf (nach Descartes) die Seele nicht als das Lebensprincip des Leibes angesetzt werden, da dieser, wie die Thierleiber, unmittelbar durch die *esprits animaux* belebt ist.“

Locke kam wegen einiger seiner Lehrmeinungen mit der protestantischen Geistlichkeit in Conflict; Kn. glaubt für ihn Partei nehmen zu müssen, namentlich wegen des Freiheits-Begriffes, welchen Locke so formulirt S. 151: „Der Wille ist nie ohne Motive; sind nun die auf ihn einwirkenden Motive von der Einsicht des Besseren und Vorzuziehenden erleuchtet, so heisst er frei. Wenn das Unfreiheit ist, dann sind nur die Narren frei.“ Die Frage ist nur, ob nach dem Gewichte der Motive auch die Entscheidung ausfallen müsse; wenn ja, so folgt daraus, dass schon für gewöhnlich die Wahlfreiheit dahin schwinde, weil nur Eines möglich, bei Gleichgewichtigkeit der Motive aber eine Entscheidung geradezu unmöglich sei, was Buridan bis zu seinem berühmten gewordenen Esel fortführte, welcher zwischen zwei ganz gleiche Heubündel gestellt in der Unmöglichkeit sich zu entscheiden, davor verhungerte.

Wie überall, so nimmt Kn. sogar für die französischen Encyclopädisten Partei; S. 160—161 lesen wir zu unserm Erstaunen: „Dass die Philosophie (eines Condillac, Helvetius, Voltaire, Diderot, J. J. Rousseau, La Metria, Holbach, Lagrange u. s. w.) die französische Revolution hervorgerufen habe, ist eine Behauptung, die man heutzutage denn doch in keinem Geschichtswerke mehr antreffen sollte. Die Schuld der Revolution trägt das sittenlose, in wahrhaft beispiellose Verderbtheit versunkene Leben der höhern Stände und jener vermeintliche Conservatismus, der an schalen Formalitäten haftend jedem Fortschritt und jeder nothwendig gewordenen Reform die kalte *Teufelshand* entgegengesetzt. Dass nebenbei auch die aus dem amerikanischen Unabhängigkeitskriege nach Frankreich importirten Freiheits-Ideen . . . zum Zustandekommen der Revolution das Ihrige beitrugen, ist jedem Gebildeten so bekannt, dass es sich nicht der Mühe lohnt, die Philosophie noch des Weiteren gegen derartige Anschuldigungen der Unwissenheit und des böswilligen Obscurantismus in Schutz zu nehmen. Zur Kennzeichnung der Kampfweise, welche den Philosophen gegenüber von ihrer Gegnerschaft in Anwendung gebracht wird, mag u. A. dienen, dass den Encyclopädisten nicht etwa blos in muckerischen Tractätlein, sondern in öffentlich gebrauchten, vom Staate autorisirten Lehrbüchern beharrlich die Absicht zugeschrieben wird „mit dem Gedärm des letzten Priesters den letzten König zu erwürgen.“ Es ist interessant, den Anlass zu dieser Beschuldigung zu wissen. Derselbe findet sich in Diderot's „*Abdication d'un roi de la fève*.“ Diderot lässt, auf gewisse für die Rückkehr zur Natur schwärmende, alle Errungenschaften der Civilisation in Frage stellenden Kraftgenies seiner Tage anspielend, den Bohnenkönig sagen, was der nach blossen Naturtrieben handelnde

*) Individuell freie Forschung des Protestantismus ist nur die Uebertragung davon auf das streng-religiöse Gebiet.

Mensch thun würde (dafür sorgten aber bestens die Philosophen), wenn er dürfte:

La nature n'a fait ni serviteur ni maître,
Elle ne veut ni donner ni recevoir les lois,
Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre
Au défaut d'un cordon, pour étrangler les rois.

„Es ist nicht zu leugnen, dass in Diderot's Dithyrambe der Naturmensch, der nach Gleichheit und Freiheit lechzt, wie eine Vornahme des kannibalischen Sansculottismus der Revolution erscheinen kann; aber es ist noch weniger zu leugnen, dass man Diderot Unrecht thut, wenn man ihm *persönlich* eine solche Gesinnung zuschreibt.“

Nach der oben vernommenen Apologie Epikur's kann uns eine solche Vertheidigung der französischen Philosophen nicht mehr Wunder nehmen. So kann, wir sagen es mit tiefem Schmerze, der Verfasser schreiben Angesichts der Austreibungen der Ordenspersonen aus ganz Frankreich durch die Söhne jener philosophischen Väter, Angesichts der Vertreibung unsrer eigenen Mitbrüder aus Solomes, Angesichts der Verpönung des christlichen Unterrichtes in den französischen Schulen, Angesichts der Hinauswerfung des Crucifixes aus denselben. Heutigen Tages lassen sich für solche Gewaltthaten hartnäckiges Festhalten an ererbten Privilegien oder amerikanische Freiheits-Ideen auch nicht mehr mit irgend einem Scheine von Wahrheit geltend machen — und doch nach und nach dieselben Erscheinungen. Die Apologie für die Verse Diderot's macht jeden Commentar überflüssig.

Verhältnissmässig sehr ausführlich (S. 167—215), im Grossen und Ganzen richtig ist dargestellt die Lehre Kant's, für welchen Kn. sich besonders eingenommen zeigt, indem er von ihm rühmt, dass dessen „Vernunftkritik gleich einer hellstrahlenden Sonne selbst Sterne höheren Ranges verdunkelt habe“ (S. 166), er sei „nunmehr als der grösste Philosoph der christlichen Zeitrechnung, als der Aristoteles der Neuzeit allgemein anerkannt“ (S. 167). Hiernach zu urtheilen hätte Leo XIII nicht Thomas von Aquino, sondern Kant als den Retter der Philosophie erklären sollen. Die meiste Aufmerksamkeit wird von Kn. der Kritik der Vernunft (reinen und praktischen) und der Urtheilskraft gewidmet, dabei aber stets für Kant Partei ergriffen, wenn auch die Schwäche oder Unhaltbarkeit kantischer Aufstellungen offen zu Tage tritt; so gegen Schopenhauer S. 177—178, so bei den Beweisen für Gottes Dasein, welche Kant alle als ungenügend darstellt. „Hier nimmt Kant die Gelegenheit wahr, auch die übrigen herkömmlichen Gottesbeweise der schärfsten Kritik zu unterziehen, ohne jedoch, wie ihm von Unverstand und Bosheit insinuirt wurde, das Dasein Gottes selbst in Frage stellen zu wollen“ (S. 188). — Wie sich etwa der Verfasser zum Vaticanum stellen wird sess. 3 cap. 2 Abs. 1 und can. 1 de revelat? — S. 195: „Die Anforderung Kant's, die Pflicht nur um der Pflicht willen zu thun . . . wird von den meisten seiner Beurtheiler als eine für Menschen zu hoch gespannte bezeichnet; . . . am allerwenigsten aber (S. 196) hätten die Vertreter der christlichen Weltanschauung von Profession Ursache finden sollen, sich an diesem Lehrsatze Kant's zu stossen und ihn als Stoicismus, Spiritualismus, Puritanismus u. dgl. zu verketzern (Matth. 5. 47—48).“ — Nach S. 209 ist Freiheit bloss Freisein von Naturnothwendigkeit und äusserem Zwange, bloss Selbstbestimmung, vereinbar mit innerer Nothwendigkeit, gerade sowie Bajus sagte Prop. 39: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Nach Kant „ist (S. 213) nicht die Moral von der Religion abhängig, sondern umgekehrt. . . . Es ist leicht zu erkennen, dass Kant's Anschauung . . . der gewöhnlichen Diametral entgegengesetzt ist. Wie man aber Kant um ihrerwillen als einen gefährlichen Gegner des Christenthums denunciren konnte, ist geradezu unbegreiflich (Joh. 7. 17).“ Ebenso wird (S. 214) die moralische Deutung von Schrift und Dogma in Schutz genommen, „habe ja doch diese Richtung nicht bloss in der protestantischen,

sondern auch in der katholischen Kirche Deutschlands bald dauernden Einfluss erlangt;“ ganz gewiss bei den Josephinern, Illuminaten, Freimaurern, Aufgeklärten nach Art eines Fingerlos, Solat, Michel u. s. w.; wie ist aber damit der Inhalt der katholischen Dogmatik und Moral vereinbar? oder gibt es etwa eine doppelte Wahrheit?

Von Fichte gesteht Kn. selbst (S. 234), „es bedürfe nach ihm keines Gottes ausserhalb der Welt; . . . in ihrer späteren Gestalt entfalte sich dessen Philosophie zum ausgesprochenen ethischen Pantheismus;“ gleichwohl ereifert er sich gewaltig gegen dessen Gegner (S. 222, 234), zu Gunsten eines Mammes, der fast nur Negatives in einer höchst abstrusen, ungeniessbaren Sprache zu liefern verstanden hat.

Wie überall, so nimmt Kn. auch für Schelling Partei und sucht den Satz: ein Endliches gebe es strenge genommen nicht (S. 243) durch eine eigenthümliche dem Texte einverleibte Zeichnung anschaulich zu machen; allein auch hiemit wird die Identität zwischen Subject und Object, Geist und Natur, die Differenzirung der absoluten Indifferenz, die Materie als blosses Gedankending (S. 244), die immaterielle Natur des Lichtes (S. 245), Weltgeist = Absolutes = Gott (S. 248) um Nichts klarer gemacht; muss doch der Verfasser zuletzt selbst eingestehen, dass es sehr schwer sei, die fast durchweg mit dem Zauber der Poesie umkleidete Darstellung von der Gefahr in's Lächerliche zu fallen zu retten (S. 253—254). Jedenfalls nimmt es sich aber sehr sonderbar aus, wenn ein katholischer Priester und Ordensmann für idealistischen Pantheismus, mag er auch noch so sehr in den Zauber der Poesie gekleidet sein, so gewaltig sich ereifern kann, wie Kn. es thut (S. 254 Anm.). Was ist für die grossen Interessen der Wahrheit gewonnen aus solchen hochpoetischen Phantastereien? Was bleibt von solchen einem pompösen Feuerwerke schliesslich übrig als einige zerzauste, mit Rauch überzogene, umtützte Papierlappen!

Uebrigens ist Schelling's Lehre nicht vollständig gegeben, namentlich fehlt dessen theosophische Umgestaltung der christlichen Geheimnisse: Welterschöpfung, Trinität, Sündenfall, Erbsünde, Incarnation und Erlösung: ein reiches Feld von Dichtung.

Was Hegel's Lehre anbelangt (S. 263—297), so wird der „Phänomenologie die Aufgabe zugeschrieben, auf Grund einer aufmerksamen Durchforschung des gesammten Inhaltes unserer geistigen Thätigkeiten die von Schelling mehrgeahnte und behauptete Einheit von Sein und Denken auch mit wissenschaftlicher Strenge sicher zu stellen.“ Dabei ist aber nicht recht zu erkennen, ob Kn. den anspruchsvollen Inhalt dieses Hegel'schen Satzes anerkenne oder ob er blos historisch referire. Aehnlich verhält es sich mit dem Satze (S. 268—269): „Der deutsche Idealismus beabzweckt (bezweckt), die Bestimmungen des Seins in Bestimmungen des Denkens umzuwandeln. . . die Identität von Denken und Sein blosszulegen.“ In der ganzen Darlegung des Hegel'schen Systemes wird es dem Schüler selbst überlassen, sich durch das Labyrinth von Meinungen und Ansichten hindurchzuwinden, vom Verfasser erfährt er nie, was an der Sache das Wahre, was das Falsche sei; ja er wird geradezu irreführt, indem trotz der grossen Ausführlichkeit doch beim Staatsbegriffe das wesentlich hegelianische Moment verschwiegen wird (vgl. S. 291), dass der Staat der wirkliche, präsenste Gott, der göttliche Wille, wahrhaft irdisch Göttliches sei und als solches verehrt werden müsse; die Kirche stehe nicht über noch ausser, sondern unter dem Staate; der Staat trete vielmehr an die Stelle der Kirche selbst und setze sie zu einem Elemente seiner Selbst: eine Anschauung, welche in der preussischen Mai-Gesetzgebung ihren praktischen Ausdruck gefunden hat. Dem Schüler wird auch nirgends gesagt, dass er im Hegelianismus den vollendetsten idealistischen Pantheismus vor sich habe; nur in der Religions-Philosophie wird bei der Hegel'schen Trinität ausdrücklich von Accomodation gesprochen (S. 295); die Richtigstellung der übrigen Verzerrungen der christlichen Mysterien wird dem Urtheile des Schülers selbst überlassen.

Gleich seinen Vorgängern wird auch Herbart gegen die Anschuldigungen der „Dunkelmänner“ in Schutz genommen und deren Unterfangen geradezu als „Schlechtigkeit“ gebrandmarkt (S. 304); auf S. 323 kommt Kn. noch einmal auf die Dunkelmänner zurück, weil sie nicht mit der kühnen Behauptung Herbart's glauben einverstanden sein zu können, dass „jeder metaphysischen Ansicht sich eine Seite abgewinnen lasse, wodurch sie den Glanz der erhabensten Idee auf eine eigenthümliche Weise zurückstrahle. Es brauche darum auch die Furcht vor Neuerungen in Systemen niemals gross zu werden; viel wichtiger und begründeter sei auch in religiöser Hinsicht die Sorge, . . . dass nicht Dummheit die Köpfe verfinstern und eigennützigem Trug die Gewissen nach Gefallen, binden und lösen möge.“ Natürlich hatten die Dunkelmänner Unrecht. —

Nachdem noch den beiden pessimistischen Philosophen Schopenhauer und Hartmann, in denen schon das Diabolische uns entgegen grinst, wenigstens einiges Lob gesendet worden (S. 348), geht der Verfasser zur Besprechung des güntnerianischen Systemes und dessen Schicksals über (S. 350—378). Auf die hier folgende Darstellung muss man umsoehr gespannt sein, als spargendo semina schon im ganzen Buche darauf war vorbereitet worden, und der Verfasser Anton Günther's Schüler und späterer vertrauter Freund war.

Ganz richtig wird (S. 350) der Güntnerianismus als Mittelstellung zwischen Identitäts-Philosophie und Herbartischem Systeme, näher als Dualismus (Geist und Natur) und Theismus bezeichnet, „indem derselbe der Natur ein einheitliches, ihr zu Grunde liegendes Sein (Naturprincip), der Geisterwelt eine Mehrheit selbständiger Substanzen vindicirt, und über beiden einen von Natur und Geist substantiell verschiedenen dreipersönlichen Gott im Sinne des orthodoxen (?) Christenthums auf streng speculativem Wege nachzuweisen unternimmt.“ Das ganze System zerlegt der Verfasser in eine Creations- und Incarnations-Theorie.

Die Creations-Theorie begreift in sich: 1) Selbstbewusstsein ausgehend von cartesianischen Cogito, ergo sum, eine für Günther höchst fruchtbare Formel (S. 354—355); — 2) Freiheit, im Sinne von Selbstbestimmung, aber ohne Wahlfreiheit (S. 356—357), ganz im Geiste von Leibnitz, Locke, Kant, Herbart, Hermes; — 3) relatives und absolutes Sein (S. 358—360); — 4) Dreipersönlichkeit Gottes, welche aus dem Cogito, ergo sum mittelst der Formel: Satz, Gegensatz, Gleichsatz erschlossen werden will, wobei zwischen Monarchianismus und Tritheismus unstät geschwankt, die Annahme von Zeitabfolge und Räumlichkeit in Gott (wenigstens hier) verschwiegen wird; von einer durchsichtigen, überzeugenden Beweisführung kann natürlich keine Rede sein (S. 360—364); — 5) Weltgedanke und Welterschöpfung (S. 364—369). Hier ist mancher güntnerianische Lehrpunkt nicht genau dargestellt. In der Schöpfungslehre (S. 364) wird die Nothwendigkeit der Welterschöpfung von Gott aus vermisst; nach Günther ist ja die Verwirklichung des Nichtich ein Ergänzungsact im Leben des dreieinigen Gottes. Persönlichkeit = Selbstbewusstsein (S. 364) ist freilich echt güntnerianisch, führt aber folgerichtig in der Trinitätslehre zum Tritheismus, in der Christologie zum Nestorianismus, was Günther in eigenthümlicher Weise auch wirklich durchführt. Auch der Naturbegriff ist (güntnerianisch) nicht bestimmt genug gegeben, es tritt nicht deutlich genug Günther's Gedanke hervor, dass jede Natur die Tendenz zum Denken habe und je nach der grösseren Vollkommenheit der Naturwesen mehr oder weniger zum wirklichen Denken des Allgemeinen, der Erscheinungen und der daraus gebildeten Begriffe vordringe (Verstand im Menschen), nie aber zum Denken des Grundes komme, denn dies sei Sache der Vernunft. Die Ann. S. 366 hilft zwar ein wenig nach, bleibt aber zu sehr in verschwommener Allgemeinheit stecken, als dass ein klarer Begriff gewonnen werden könnte. Ebensowenig wagt sich der Verfasser mit dem güntnerianischen Menschenbegriff hervor. Der Mensch soll nämlich sein (S. 366) die Synthese von Geist und Natur, wobei Natur als

bereits durch eigenes Princip lebend genommen wird. Daher wird der Mensch auch bezeichnet als Vereinswesen (Analogen: Mann und Weib in der Ehe), und als solches ist er „das Ebenbild oder richtiger Gegenbild der Gottheit,“ womit auch die hl. Schrift und die hl. Väter ein wenig corrigirt werden. S. 367 wird zwar in Abrede gestellt, dass Günther die Ewigkeit der Welt lehre; allein wenn die Verwirklichung des Nichtich (= Welt) ein Ergänzungsact im Leben des dreieinigen Gottes ist, so folgt die Ewigkeit der Welt eben so nothwendig, wie $2 \times 2 = 4$ ist. — Unter der Aufschrift: „absolute Zeiträumlichkeit“ (S. 368) wird endlich das vorher Vermisste nachgeholt, aber gleich wieder verschleiert. Hier steht an der Spitze der merkwürdige Satz: „Der Ausgang des Sohnes vom Vater und des Geistes von beiden trägt die Signatur der Zeitform, die Coexistenz der drei Personen aber die der Raumform; damit soll aber die Ewigkeit und Unendlichkeit (Unermesslichkeit?) ausgesprochen sein. Man gebe den Worten ihre ursprüngliche, natürliche Bedeutung wieder, lautet ein geflügeltes Wort Pius IX. — 6) Begriff und Idee (S. 369—370). Kann als Ergänzung zur Leib- und Geistseele angesehen werden. Hier soll Günther gewöhnlich irrig verstanden werden; warum, mag jeder Leser im Buche selbst nachlesen, klar wird er sich nicht werden. — 7) Geist und Seele (S. 370—371). Wegen dieser Unterscheidung wurde Günther nur von „Ignoranten“ Trichotomie zum Vorwurfe gemacht; denn „Seele“ (auch psychisches Leben, Leibleben, Naturleben genannt) sei ihm nichts weiter, als die im Menschen mit dem Geiste synthetisch geeinigte Natursubjectivität des Leibes, das auch im Menschenleibe sich bethätigende und bis zum unfreien Wollen und bildlichen Vorstellen sich verinnernde Naturleben, das weder im Menschen, noch im Thierleibe als eine vom Leibe selbst verschiedene Substanz gedacht werden dürfe.“ In der Anm. werden dann die von allen Güntherianern regelmässig beigebrachten Bibelstellen angeführt; allein was sollen sie in der Philosophie, wo nach Kn. Offenbarung, Theologie, Hierarchie, Nichts sollen zu sagen haben? Jedenfalls hat der Leib sein eigenes Lebensprincip, womit der Geist nur ein „Vereinsleben“ führt, letzterer ist nicht durch sich und unmittelbar Lebensprincip des Leibes, entgegen der Lehre des VIII. und XV. allgem. Concills und Pius IX.

Die Darlegung der Incarnations-Theorie reicht von S. 371—375. Aber, wird jeder Leser sich befremdend fragen, wie kommt denn bei den bekannten Anschauungen Kn. die Incarnations-Theorie, dieses grosse Geheimniss der Offenbarung in die Philosophie? Antwort: Weil sie mit den philosophischen Principien Günther's in unzertrennlicher Verbindung steht“ (371). Sonderbar! Die Kirche soll über philosophische Doctrinen sich nicht äussern dürfen, wenn sie auch sehen muss, dass durch jene ihre vom Geiste Gottes unfehlbar verbürgten Lehren mehr oder weniger alterirt und umgebildet, oft zur Unkenntlichkeit entstellt werden; der einzelne Philosoph dagegen soll das Recht haben, alle seine Ansichten ungehindert vorzutragen und als den Extract der Wahrheit darzustellen! Wären die Sachen so gelegen, so hätte Christus für die Reinhaltung seiner Offenbarung nicht die gehörige Vorsorge getroffen.

Ein Beispiel solcher Umbildung liefert Kn. sogleich (S. 372—373) über das Wesen der Erbsünde. „Die Sünde werde im Menschen vermöge der hypostetischen Verbindung des Geistes mit dem Leibe und durch den Leib mit der übrigen Menschheit und mit der gesammten Natur zur Erbsünde im streng biblischen Sinne (?); zu einem Ferment, welches den Zustand der ganzen sichtbaren Schöpfung in's Schlimme verkehre; . . . daraus Krankheit, Gebrechen, Altern und endlich der Tod; im Menschengeschlechte gehe die Sünde des Urmenschen auf dem Wege der natürlichen Zeugung nothwendig auf alle Nachkommen über, durch den Sündenfall sei das Naturleben alterirt u. s. w. — Ist dem wirklich also, so haben alle Getauften noch die Erbsünde; die Erbsündelosigkeit Mariens ist unmöglich; warum geht dann nur die erste Sünde der Stammeltern, warum gehen aber nicht auch

die persönlichen Sünden der einzelnen Eltern auf ihre Nachkommen über? Der Verfasser geht auch noch auf den güntherianischen Erlöser ein, verschweigt aber (S. 374) dessen Zweipersonlichkeit (göttliche und menschliche), wodurch die Erlösung durch Erwerbung eines unendlichen Verdienstes geradezu unmöglich wird.

Bekanntlich wurden durch Decret der Judex-Congregation vom 8. Jänner 1857 sämtliche Schriften Günthers auf das Verzeichniss der verbotenen Bücher gesetzt, am Schlusse aber beigefügt: Auctor datis literis ad SS. D. N. Pium PP. IX sub die 10. Februarii ingenue, religiose ac laudabiliter se subiecit. Es ist interessant zu vernehmen, wie der Verfasser diese Verurtheilung sich vorstellt. „1857 erfolgte, sagt er, hauptsächlich auf Betreiben der beiden Cardinäle Rauscher in Wien und Geissel in Köln und einiger Theologie-Professoren, die sich durch Günthers Ausfälle verletzt fühlten (?), das Verbot der sämtlichen Werke Günthers durch die Judex-Congregation in Rom, ohne dass jedoch eine Lehre des Philosophen als Irrthum bezeichnet worden wäre . . . Eine erst nach der Verurtheilung Günthers gegen die Aufriffe eines römischen Theologen verfasste Schrift des aufs Aeusserste erbitterten Philosophen wurde, als sie bereits im Verlag erscheinen sollte, von einem hohen Prälaten angekauft, um den gefürchteten Bruch mit Rom zu verhindern. Nur wenige Exemplare, an denen das Titelblatt fehlt, befinden sich durch Herrn von Braumüllers Vorsorge in den Händen der vertrautesten Schüler Günthers, die ganze übrige Auflage wurde vernichtet. Ungewöhnlich viel des Interessanten für den Philosophen sowohl als für den Theologen und Historiker bieten die beiden Werke: Anton Günther, eine Biographie von Peter Knoodt, Wien 1881, Wilh. Braumüller und Johann Emanuel Veith, eine Biographie von Joh. Heinr. Löwe, Wien 1879, Wilh. Braumüller (woraus wir erfahren, dass Günthers Unterwerfung nicht aufrichtig gemeint, sondern nur durch Cardinal Rauscher mühsam errungen war).

S. 377—378 lesen wir noch folgendes Interessante: „Nach der gewöhnlichen Rechtsphilosophie sollen Staat und Kirche sich verhalten wie Leib und Seele, die Kirche also die allein berechnete omnipotente Herrscherin, der Staat aber nur deren stets bereiter *Handlanger* (brachium seculare) sein, oder um ein im Mittelalter beliebtes Gleichniss zu gebrauchen, der Papst die Licht und Wärme spendende Sonne, der Staat der dieselbe empfangende Mond. Die dem Verfasser gegenüber wiederholt ausgesprochene persönliche Ansicht Günthers gieng dahin, dass eben an dieser Stelle der vornehmste Grund der Verurtheilung seiner Schriften und der Anfeindung seines streng biblischen (?) Dualismus von Geist und Natur im Menschen zu suchen sei. Wie sich nachträglich, besonders durch die in Rom nichts weniger als erwünschte Veröffentlichung von Flir's Briefen aus Rom klar herausstellte, gab in Wirklichkeit den Anlass zum Verbot der Günther'schen Werke das protzige, provocirende und terrorisirende Gebahren der sogenannten Güntherianer, junger, zumeist dem Clerus angehöriger Leute, die, während sie selbst ausser einigen leicht zu behaltenden Schlagwörtern . . . mit Philosophie und Theologie sehr wenig Bekanntschaft machten, Jeden zu verketzern und lächerlich zu machen strebten, der auf den *neuen* Dualismus zu schwören Anstand nahm.“

Sonderbar! solche Ausreden und Erklärungen wurden schon 1857 gleich nach Verurtheilung der Günther'schen Werke von Seiten der Güntherianer feilgeboten: Günthers Werke seien nur wegen des einen oder andern missliebigen Satzes verboten worden, einzelne irrige Lehren habe man nicht bezeichnen können; man könne daher die güntherianischen Lehren noch immer festhalten. Da solche Behauptungen immer deutlicher vernehmbar wurden und zur Befestigung falscher Lehre wesentlich beitragen konnten, so sah sich Pius IX. veranlasst, noch im nämlichen Jahre durch das Breve: Eximiam tuam an

Cardinal Geissel vom 15. Juni 1857¹⁾ die einzelnen Punkte namhaft zu machen, welche in den Schriften Günthers als dem Dogma der Kirche zuwider besonders missfällig gewesen seien. Als solche Punkte bezeichnet nun Pius IX.:

1. Den in den Schriften Günthers allenthalben herrschenden Rationalismus. 2. Die Irthümer in der Trinitätslehre. 3. Die Irthümer gegen die Einheit der Person Christi bei der Zweifelt der Naturen. 4. *Noscinus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vero per se atque immediata corporis forma.* 5. Verletzung der göttlichen Freiheit bei der Schöpfung. 6. Bekämpfung der Unterordnung der Philosophie unter die christliche Offenbarungswahrheit. 7. Verletzung der schuldigen Hochachtung gegen die hl. Väter und die katholischen Schulen. 8. Die oft höchst sonderbare Terminologie. — Sollte denn nach einem Vierteljahrhundert dem Verfasser dieses apostolische Breve noch nicht zu Gesicht gekommen sein? auch nicht das Breve Pius IX. vom 3. April 1860 an den Fürstbischof Förster von Breslau gegen Baltzer namentlich zum Schutze der Dichotomie?²⁾

Die neuesten Leistungen auf philosophischem Gebiete werden vom Verfasser alle sehr kurz und aphoristisch behandelt; sonderbar genug aber finden sich unter den 32 Namen nur zwei Katholiken: Kleutgen und Altum, jeder mit nur zwei Zeilen erwähnt. Es gäbe doch so viele katholische Schriftsteller, welche auf philosophischem Gebiete leicht mit den genannten Protestanten sich messen könnten, wir wollen nur einige namhaft machen: Taparelli, Liberatore, Tongiorgi, Sanseverino, Balmes, Clemens, Deutinger, Michelis, Stöckl, Haßner, Pesch, Gutberlet, Schneid u. a. Liest denn der Verfasser gar keine philosophische Schriften von katholischen Autoren?

Druckfehler haben wir in deutschen Texte nur sehr wenige entdeckt. S. 1, Z. 11 ist Philosophie zu lesen statt Philosophen, S. 120, Abs. 3 Z. 1 mit Ueberwindung des Zweifels statt mit dem Zweifel, S. 265, Z. 2 Schelling statt Hegel, *ibid.* Abs. 2, Z. 3 ist *b* vor der Herrschaft statt vor andere Dinge zu setzen. In den griechischen Texten kommen manche Fehler in Bezug auf Buchstaben und noch mehr in Bezug auf Accente vor.³⁾

Schliesslich müssen wir den Mangel eines Sach- und insbesondere den eines Namensregisters bedauern; in einem Buche, welches so viele Namen enthält, wäre zum leichteren Nachschlagen ein Namensverzeichnis besonders wünschenswerth.

Dr. B . . . r.

¹⁾ Tübinger Quartalschrift, Jhg. 1858, S. 179 ff.

²⁾ Katholik. Mainz 1860, II, S. 760 ff.

³⁾ Leider haben sich in den ersten Theil unseres Referates manche Druckfehler eingeschlichen; die wichtigsten sind folgende:

S. 220 Zeile 2 von unten: von statt vor.

S. 221 " 1 Abs. 2 von oben beanständten statt beanstanden.

S. 221 " 9 " 2 " " Denken statt denken.

S. 221 " 14 " 2 " " Sakontela statt Sacontala.

S. 222 " 8 " 2 " " Herbert statt Herbart.

S. 224 " 18 " 1 " " Lampanella statt Campanella.

S. 225 " 10 " 2 " " νοστὺ statt νοῦς.

S. 225 " 19 " 2 " " θύραθεν statt ὄραθεν.

S. 226 " 1 " 1 " " bestimm statt bestimmt.

S. 226 letzte Zeile τὸ ἐν ποιεῖν statt τὸ εὔ ποιεῖν.

S. 227 Zeile 12 Abs. 2 ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς statt ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

S. 227 " 7 " 3 ἡ statt ἦ.

S. 227 " 8 " 3 ἡδονή statt ἡδονή.

S. 227 " 15 " 3 μακάριον statt μακάριον.

S. 227 " 17 " 3 οὐ τοὶ δὲ δήπου λέγουσιν ὡς τὸ εὔ ποιεῖν ἡδὸν ἐστὶ statt αὐτοὶ δὲ δήπου λέγουσιν ὡς τὸ εὔ ποιεῖν ἡδὸν ἐστὶ.