

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

**Band:** 15 (1907)

**Heft:** 60

**Artikel:** Peter Franz Knoodt, Dr. und Professor der Philosophie an der Universität Bonn, Generalvikar des Bischofes Dr. J. H. Reinkens, als Schriftsteller (1811-1889)

**Autor:** Menn

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-403691>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 29.03.2025

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

# PETER FRANZ KNOODT,

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

## ALS SCHRIFTSTELLER.

(1811—1889.)

---

Wenn der Schreiber dieser Zeilen es unternimmt, den Lesern der „Revue“ eine Skizze der schriftstellerischen Arbeiten des in der Überschrift genannten Gelehrten <sup>1)</sup> vorzulegen, und dadurch das Andenken des verdienten Mannes zu beleben, so hofft er damit zugleich in ähnlicher Weise, wie mit den früher in dieser Zeitschrift veröffentlichten bibliographischen Aufsätzen, seiner bleibenden Dankbarkeit Ausdruck geben zu können gegenüber einem Manne, der nicht nur in die philosophischen Studien ihn eingeführt und dafür begeistert hat, sondern überhaupt durch seine ehrwürdige Persönlichkeit einen bestimmenden und nachhaltigen Einfluss auf ihn ausübte.

Nachdem Knoodt 1835 die Priesterweihe empfangen und zuerst Kaplan an der Liebfrauenkirche zu Trier, sodann Religionslehrer am Gymnasium daselbst gewesen war, begab er sich, durch günstige Vermögensverhältnisse in den Stand gesetzt, ohne kirchliches oder staatliches Amt behaglich leben zu können, nach Wien, um drei volle Jahre hindurch in täglichem Umgang mit dem damals vielgenannten und in hohem Ansehen stehenden Philosophen Anton Günther dessen Lehre genauer kennen zu lernen. Hatte er schon als Kaplan sich mit diesen Studien eifrig beschäftigt, so wurde er hier zum bleibenden

---

<sup>1)</sup> Einen Nekrolog brachte das Amtl. Altkath. Kirchenbl. Nr. 70; Bonn, 20. Februar 1889. Eine Skizze seines Lebens und Wirkens veröffentlichte sein Schüler, Bischof Theodor H. Weber, in der Allg. Deutschen Biogr., 51. Bd., 262 sqq.

Anhänger und zum spätern energischen Vorkämpfer einer Philosophie, von der man damals katholischerseits die grössten Hoffnungen hegte in bezug auf die wissenschaftliche Grundlegung und Verteidigung der christlichen Lehre gegenüber jedem Systeme, das mit der Offenbarung in grösserem oder geringerem Widerspruch stand. Offenbarung und Vernunft, Autorität und Freiheit, Glauben und Wissen in Einklang zu bringen durch das Mittel philosophischer Spekulation, das war das Ziel, das Günther sich gesetzt hatte, und dem auch Knoodt sein Leben fortan widmete.

Gleich seine erste Arbeit, mit der er 1845 in Breslau promovierte, zeigt den Einfluss Günthers, aber auch das glückliche Talent des Schülers, sich in den Gedankengang des Meisters einzuarbeiten, seine Auffassung zu vertreten und sie fortbildend auszugestalten. In der Inauguraldissertation: *de Cartesii sententia „cogito ergo sum“* zeigt er die bleibende Bedeutung, die die Cartesianische Doktrin als der Ausgangspunkt und die Grundlage der modernen Philosophie mit Recht in Anspruch nimmt, und weist dann die Mängel derselben nach; Descartes hielt den Ichgedanken für eine *idea innata*, den Geist für eine *substantia cogitans* im Gegensatz zur Natur als *substantia extensa*, er unterschied nicht das ideelle und das begriffliche Denken, welche Differenz Günther scharf betonte. Um dies gleich vorwegzunehmen: Durch den Nachweis, dass das Selbstbewusstsein ein Schluss, aber nicht ein logischer, sondern ein metalogischer, nicht ein begrifflicher, sondern ein ideeller Schluss sei, hat Günther das *ideelle*, im *Seinsgebiete* sich ergehende Denken von dem im blossen *Erscheinungsgebiete* befangenen *begrifflichen* Denken scharf geschieden, dadurch die Kantsche Trennung zwischen der Welt der Erscheinungen und dem Ding an sich aufgehoben, und die genetische Ableitung der Kategorien als der allgemein gültigen Erkenntnisformen und damit einen neuen Aufbau der Metaphysik ermöglicht. Im positiven Teile der Dissertation wird sodann in sorgfältiger Analyse der Prozess dargelegt, durch den der Mensch zum Ichgedanken und auf Grundlage desselben zur Erkenntnis der ganzen Schöpfung, des Geistes, der Natur, sowie der Synthese beider im Menschen, und endlich Gottes als des Schöpfers gelangt.

Noch in seinem Promotionsjahre Professor extraordinarius zu Bonn geworden, wurde er, nachdem er einen Ruf nach

Tübingen als Nachfolger Dreys abgelehnt, 1850 Ordinarius. Als Habilitationsschrift verfasste er eine in periodenreicher und dadurch schwer verständlicher Latinität geschriebene Abhandlung *de legitimis reipublicæ potestatibus*. Bonnæ 1850.

In den Märztagen des Jahres 1848 hielt Knoodt im Bonner Münster beim Trauergottesdienst für die in Berlin Gefallenen die Predigt, worin er die damals angestrebte Freiheit, die er irrtümlicherweise mit zahlreichen und ehrenwerten Männern für die wahre hielt, mit jener Freiheit verglich, zu welcher Christus uns befreite. In der später zu erwähnenden Polemik mit Clemens, der die längst verschollene Predigt, die mit der Güntherschen Philosophie nichts zu tun hatte, ungehörigerweise in die wissenschaftliche Debatte hereinzog, fand er Veranlassung zu dem Bekenntnis: „Ich habe geirrt. Die Freiheit, die in jenem verhängnisvollen Jahre sich geltend machen wollte, trug nur die Maske der wahren Freiheit; und hätte ich gleich anfangs hinter diese Maske gesehen, nie wäre mir jene unziemliche Vergleichung in den Sinn, nie über die Zunge gekommen <sup>1)</sup>.“

Aber nicht erst 1854, sondern bereits 1850 in der genannten Habilitationsschrift, der einzigen politischen Inhalts, wie er auch die als Abgeordneter des Frankfurter Parlaments begonnene Laufbahn als Parlamentarier bald endgültig aufgab, sprach er sich ex professo in durchaus besonnenem und konservativem Sinne aus. Im Anschlusse an die Günthersche Trilogie und gestützt auf die geschichtliche Entwicklung bezeichnet er Volk und Adel als Antithesen und den König als Synthesis beider, und beschreibt dann die Rechte dieser drei Faktoren. Im Schlusskapitel spricht er sich für die monarchische Staatsform aus, in der dem erblichen Herrscher eine erste und eine zweite Kammer zur Seite tritt. Hierin erblickt er für die grossen europäischen Staaten, insbesondere für Deutschland, die alleinige Gewähr einer ruhigen und gedeihlichen, die Gegensätze ausgleichenden und vereinigenden Entwicklung, während die in einigen Beziehungen, sei es wirkliche, sei es nur eingebildete, glücklichere Lage der Vereinigten Staaten von Nordamerika nicht auf die dort geltende demokratische Verfassung, sondern auf andere Umstände zurückzuführen sei.

---

<sup>1)</sup> Günther und Clemens. III. Bd. Wien 1854. Vorw. p. V.

Die Bestrebungen Günthers und seiner Schüler wurden mehr und mehr durchkreuzt, und ihre Hoffnungen zunichte gemacht durch rücksichtslose Bekämpfung seitens der scholastischen Gegner, deren Hauptsitz die Erzdiözese Köln mit Geissel an der Spitze war. Nicht bloss im Verborgenen, sondern auch auf literarischem Gebiete wurde der Kampf geführt. In der vordersten Reihe der Angreifer stand Dr. Clemens aus Koblenz, Privatdozent der Philosophie in Bonn, später Professor in Münster, der den grössten Teil seiner Gymnasialstudien bei den Jesuiten gemacht und später längere Zeit in Italien sich aufgehalten hatte. Seiner Schrift: Die spekulative Theologie Anton Günthers und die katholische Kirchenlehre, Köln 1853, setzte Knoodt, der Aufforderung Günthers entsprechend, eine dreibändige Arbeit entgegen: *Günther und Clemens. Offene Briefe*. Wien 1853—1854. Er beabsichtigte damit mehr als eine blosser Zurückweisung der schlechtberatenen Clemensschen Ausfälle; er wollte vielmehr versuchen, ob vielleicht die vorlauten Gegner der Güntherschen Philosophie *insgesamt* dadurch zu beschwichtigen seien, dass man ihnen die Kenntnissnahme dessen, was sie bisher mit so glühendem Eifer verketzert, möglichst erleichtere. Zu diesem Zwecke sammelte unser Gelehrter die in Günthers Werken zerstreut sich findenden und wechselseitig sich ergänzenden Aussprüche desselben über die wichtigsten in Kontroverse gezogenen Probleme der christlichen Philosophie. Insbesondere beleuchtete er dessen Lehre über den Dualismus von Geist und Natur, die Trinität, die Weltschöpfung, den Urzustand und Fall des Menschen, die Erlösung, die Menschwerdung und die Ausgiessung des heiligen Geistes, die Person Christi, des Gottmenschen, das gegenseitige Verhältnis von Glauben und Wissen, und rechtfertigte endlich die Stellung der neuen Schule Günthers zur alten scholastischen. Mit Rücksicht auf die Tendenz der Clemensschen Schrift geht Knoodt jeweils auf die Kirchenlehre über den betreffenden Punkt ein und zeigt die Vereinbarkeit der Lehre seines Meisters mit derselben. Wenn auch Knoodt die eine oder andere Ungenauigkeit heute berichtigen, dies oder jenes anders auffassen und darstellen würde, zum wesentlichen Inhalte seines Werkes würde er auch heute noch sich bekennen. So entstand ein Kompendium der Philosophie Günthers, das nach Ansicht und Absicht des Verfassers das Studium der Werke des Meisters nicht ersetzen, wohl aber dazu anregen und anleiten sollte.

Versuchen wir nunmehr, das Wesentliche des in den einzelnen Briefen Abgehandelten zu skizzieren.

### I. Der anthropologische Dualismus.

Der christliche Dualismus von Geist und Natur im Menschen besagt für jeden unwidersprechlich, dass Körper und Geist zwei von einander wesentlich verschiedene Substanzen sind. Die Kontroverse zwischen der alten scholastischen und der neuen Güntherschen Schule bezieht sich auf die Verhältnissbestimmung dieser beiden Prinzipien. Nach Günthers Lehre ist der Mensch die formale Einheit zweier realen *Lebensprinzipien*, des Geistes und des Körpers, die beide zwar für einander bestimmt sind, von denen aber jedes sein eigentümliches Leben hat. Nach der scholastischen, auf Aristoteles gegründeten Auffassung ist der Leib des Menschen als solcher ein *totes* Gebilde, ohne alles und jedes eigentümliche Leben, welches er vielmehr nur vom Geiste erhält. Dieser ist die Form des Leibes, *forma corporis humani*, das formgebende, unmittelbare und eigentliche Prinzip des menschlichen Körpers, der von jenem sein sensitives und nutritives Leben hat.

Gegen diese Anschauung wendet Günther insbesondere ein, dass die wesentliche Verschiedenheit von Geist und Leib nur dadurch festgehalten werden kann, dass beide als qualitativ verschiedene Substanzen und Prinzipie angesetzt werden. Dann aber kann die vernünftige Seele nicht *unmittelbar* das Formgebende oder das Lebensprinzip des Leibes sein. Denn so gewiss der *Geist*, als eine selbständige Substanz oder als ein Sein an und für sich, das unmittelbare Prinzip seiner eigenen Tätigkeiten und Leidenschaften, oder seiner eigentümlichen Lebenserscheinungen, der spezifisch geistigen Funktionen, ist; so gewiss muss auch die *Substanz des Körpers*, wenn sie eine vom Geiste qualitativ verschiedene ist, das *unmittelbare Prinzip* der körperlichen Erscheinungen und Lebensfunktionen, also unmittelbares Lebensprinzip, sein.

Wohl aber kann und darf, resp. muss, der Geist das belebende oder formgebende Prinzip des Leibes deshalb genannt werden, weil dieser

a) nur zur Existenz kommen kann in Beziehung auf den mit ihm vom ersten Augenblick an zu verbindenden Geist, nicht aber ohne diese Beziehung. Er kann nur fortexistieren

und sich fortbilden und wachsen (oder leben) in der Einheit mit dem Geiste, und

b) weil der Geist von dem Momente seines Selbstbewusstseins an in alle psychisch-leiblichen Funktionen eindringt und letztere in sein höheres Leben fort- und umbildend aufnimmt und dieselben auf sich bezieht.

Dazu kommt, dass eine Wechselwirkung und somit eine Lebenseinheit nicht möglich ist zwischen bloss Geistigem und bloss Materiellem, einem reinen Denk- und einem rein gedankenlosen Wesen, oder dem Gedanken und der Gedankenlosigkeit. Eine Theorie, welche das Verhältnis von Geist und Leib des Menschen bestimmt als zwischen *Lebendem* und *Belebtem* (an und für sich aber Leblosem), Denkendem und Gedachtem, *Form* und *Materie*, ist genötigt, eine solche wechselseitige Angewiesenheit und Zusammengehörigkeit zu behaupten, dass schliesslich Geist und Natur als die zwei Hemisphären des Lebens eines und desselben Dritten angesetzt werden müssen. Als Konsequenz dieser Vereinerleiung müsste aber zugleich die wesentliche Verschiedenheit von Gott und Welt aufgegeben werden.

Knoodt stellt nicht nur die Günthersche Lehre, deren Wichtigkeit für die wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christentums nach den eben gemachten Andeutungen einleuchtet, ins klare Licht, sondern zeigt auch deren Vereinbarkeit mit den Lehren der allgemeinen Konzilien von Ephesus, Chalcedon und Konstantinopel III, deren Definitionen nicht zu der Annahme nötigen, dass der Leib des Menschen nur von dem mit ihm verbundenen Geiste *sein* eigentümliches Leben und *alles* Leben habe, so dass dieser das *unmittelbare* und *eigentliche Lebensprinzip* des Leibes wäre.

Desgleichen finden sich Ansätze zur richtigen Auffassung auch bei den Kirchenvätern, z. B. bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, soweit deren Forschungen nicht durch den Einfluss der aristotelischen Philosophie behindert waren.

In Rücksicht auf den Einwand, dass, die Richtigkeit der Güntherschen Theorie vorausgesetzt, die richtige Erkenntnis doch erst sehr spät eingetreten sei, wird bemerkt, jeder denkende und mit der Kirchengeschichte vertraute Katholik werde zugeben, dass in der wissenschaftlichen Verständigung über Glaubenslehren und solches, was damit zusammenhängt, ein

Fortschritt möglich sei; also auch zugeben, dass ein Moment, welches in frühern Zeiten wenig oder kaum ins Bewusstsein getreten sei, später ins volle Bewusstsein treten könne. So trägt Knoodt kein Bedenken, seinem Gegner das Zugeständnis zu machen, dass die Günthersche Anschauung von der Natur als einem Sein, welches ein nicht bloss objektives, sondern, mittels seiner sinnbegabten Organismen, auch subjektives Leben führe, und somit auch von dem Menschen, als der Synthese eines doppelten Bewusstseins, eines geistig und eines leiblich vermittelten, — dass diese Anschauung weder in der scholastischen, noch in der vorscholastischen Philosophie in aller Bestimmtheit vorkomme. Er weist aber auch darauf hin, dass der heilige Geist, welcher die Väter auf den allgemeinen Konzilien vor irrigem Aussprüchen bewahrte, schwerlich dem Gange der wissenschaftlichen Forschung, der ja auch in höchster Instanz unter seiner Leitung stehe, vorgegriffen und Ideen in ihnen erweckt und Enthüllungen durch sie der Christenheit gemacht haben werde, für die es noch an den wissenschaftlichen Voraussetzungen fehlte. Nur das Eine bestreitet er entschieden, dass die Entscheidungen der von Clemens angeführten, oben genannten Konzilien die Günthersche Formulierung ausschliessen.

## II. Die Trinität.

In dem Briefe über die Trinität entwirft Knoodt gegenüber Clemens, der aus wenigen, dazu von Günther selber als unvollkommen bezeichneten Stellen ein einseitiges und mangelhaftes Bild gezeichnet hatte, einen Abriss der Lehre des Meisters, die sich in folgende Sätze zusammenfassen lässt: Der menschliche Geist denkt Gott *zunächst* nur als *Schöpfer*, d. h. als den, der als der Unendliche alle und jede endliche Substanz gesetzt hat. Der Gedanke aber von Gott *ohne* und *vor* aller Schöpfung ist erst dadurch ermöglicht, dass der Geist nichts Endliches (selbst nicht die sogenannte Unendlichkeit des Endlichen) als die ursprüngliche Selbstoffenbarung des Unendlichen ansehen kann, da in diesem Falle jene keineswegs als eine *vollendete* gewürdigt werden könnte, kurz: die Offenbarung des persönlichen Gottes in der Schöpfung (*manifestatio ad extra*) hat die Offenbarung seiner als absoluten Prinzips (*manifestatio ad intra*) zur Voraussetzung.

Hat aber die Offenbarung des persönlichen Gottes, als Welterschöpfung, die Offenbarung seiner als Prinzips zur Voraussetzung, so fragt sich: wie ist letztere beschaffen? Nach der Lehre des Christentums ist sie eine *trinitarische*. Diese christliche Trinitätslehre kann nun nicht früher mit Erfolg wissenschaftlich verteidigt (nicht früher also auch die Selbstoffenbarung Gottes als absoluten Prinzips ermittelt) werden, als bis es dem Geiste gelungen ist, dem Prozesse seiner eigenen Persönlichkeit (Ichheit), dem Prozesse also der Offenbarung seiner selbst als Prinzips, auf die Spur zu kommen. Nur von hier aus kann er den Lebensprozess (die Offenbarung) jeder andern Substanz (also auch Gottes) begreifen.

Und wenn die betreffenden Momente des Selbstbewusstseinsprozesses aufgefunden sind, so müssen dieselben auf die Gottesidee *übertragen*, aber zugleich bei der Übertragung durch die Gottes-(als Aseitäts-)Idee *wesentlich modifiziert* werden.

Zunächst erfolgt eine Widerlegung einiger vom Gegner namhaft gemachten Bedenken und zwar

a) des Vorwurfes, dass Günthers wissenschaftliche Rechtfertigung der Kirchenlehre ganz und gar vom Glauben unabhängig sei.

α) In Wirklichkeit betrachtet Günther, wie das empirische Denken überhaupt, so auch die historische Offenbarung als notwendige Voraussetzung der philosophischen Erkenntnis. Diese bewegt sich in der Ableitung und Vermittlung der Gegensätze, welche die Spekulation demnach als in ihrer vollen Schärfe *gegeben voraussetzt*. Wenn aber auch Günthers Philosophie auf Tatsachen, aber nicht bloss der Erlösung, sondern auch der Schöpfung als der ursprünglichen Offenbarung Gottes, ruht, so behauptet er allerdings neben der Abhängigkeit des Geistes für die spekulative Erkenntnis von der Empirie überhaupt und der historischen Offenbarung Gottes insbesondere, d. h. von dem Glauben, dem natürlichen und dem übernatürlichen, auch eine relative Unabhängigkeit oder Selbständigkeit für die Forschung, indem der zur Selbstoffenbarung vorgedrungene Geist zwar in seiner Tätigkeit *abhängig* erscheint von der vorbereitenden empirischen Wissenschaft, im Resultate seines Wissens aber *frei* gegen diese ist und für ihre Vollendung erst die letzte Kritik abgibt. Von dem Vollkommenheitsgrade im Sicherkennen hängt das Erkennen alles andern in seiner Vollendung ab.

β) Eine zweite Abhängigkeit der Philosophie vom positiven Christentum weist Knoodt nach in folgendem Umstande. Ist die Erkenntnis alles andern abhängig von der Selbsterkenntnis, so erhebt sich die Frage: Wovon ist diese letztere abhängig? Und hierauf antwortet er mit Günther: Die positive Bedingung zur wahren und vollständigen Selbsterkenntnis ist die, dass der Mensch im freien Handeln sich als freies Wesen nicht nur denkt, sondern auch erfährt. Die Hauptveranlassung hierzu aber ging vom Christentum aus, das die Erfüllung seiner erhabenen Hoffnungen an die sittliche Bedingung freier Sinnesänderung knüpfte.

Es ist demnach die wissenschaftliche Konstruktion der göttlichen Dreieinigkeit *nur insofern* unabhängig von der betreffenden Kirchenlehre, als die Autorität der erlösenden Offenbarung Gottes, worauf die Wahrheit der Kirchenlehre beruht, nicht die *einzig*e Autorität ist und sein kann; da neben ihr auch noch die Autorität der *ursprünglichen* Offenbarung Gottes, die der Schöpfung, steht und besteht, zu welcher eben auch der seiner selbst bewusste Menscheng Geist gehört. Es muss daher letzterer *in sich selbst* (im Selbstbewusstsein) gewisse Momente aufsuchen und auffinden können, wenn es ihm als einem Bestandteile der Schöpfung, d. h. der ursprünglichen Offenbarung Gottes, möglich sein soll, durch Übertragung jener Momente auf Gott die wissenschaftliche Erkenntnis zu erlangen: dass und warum das absolute Sein (das *nach aussen* sich geoffenbart hat, um als das erkannt zu werden, was es *in sich* ist) in drei Personen sich darlebe.

Diese Selbständigkeit oder Unabhängigkeit in der wissenschaftlichen Forschung dem Geiste missgönnen, würde nichts anderes heissen, als ihm die Geschöpflichkeit und die Vernünftigkeit oder den Charakter einer tatsächlichen Offenbarung Gottes und das Selbstbewusstsein absprechen. Kurz: Die Kirchenlehre basiert auf der Autorität Gottes in den Tatsachen der Erlösung und wird von uns geglaubt; die philosophischen Beweise basieren auf der Autorität Gottes in den Tatsachen der Schöpfung und gehen zunächst vom Selbstbewusstsein aus; sie weisen diese Autorität im Wissen des Geistes von sich als eines Geschöpfes nach, um sofort auf die erkannten Grundlagen der Schöpfung auch die wissenschaftliche Erkenntnis der Erlösung — des Geglaubten — zu gründen.

b) Ein weiterer Vorwurf betraf den Anspruch Günthers, das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit streng beweisen zu wollen, während die Scholastik sich mit blossen *Analogien* begnügte.

α) Diese analogischen Erklärungsversuche entspringen aber einer falschen psychologischen und spekulativen Bestimmung des Geistes und sind, weil zu semipanthelistischen Konsequenzen führend, durchaus nicht harmlos. Der wissenschaftlich strenge Beweis der Trinität seitens Günthers ist aber eine notwendige Folge seiner Verhältnisbestimmung des Geistes zu Gott. War die scholastische Bestimmung keine andere, als die der *logischen Unterordnung*, wie solche sich auf dem Wege des begrifflichen Denkens und Abstrahierens ergibt, ohne wahre *Wesensverschiedenheit* des Geistes und Gottes, so finden wir bei Günther auf dem Boden des Kreatianismus die wahre Wesensverschiedenheit beider durch *ideelle Gegenüberordnung*, d. h. durch *reale Kontradiktion* und *Kontraposition*. Nicht das *endliche* Selbstbewusstsein und nicht die *endliche* Weise des Eintrittes in dasselbe, sondern das *unendliche* Selbstbewusstsein und die *unendliche* Form desselben werden von Gott prädiert. Diese Umwandlung der Endlichkeit in die Unendlichkeit geschieht aber nicht auf dem Wege der begrifflichen Negation oder Abstraktion, sondern der Geist schreitet aufwärts von der Idee des Endlichen zur Idee des Unendlichen denselben Weg, auf welchem ursprünglich — versteht sich in umgekehrter Richtung — aus der Idee des Unendlichen die des Endlichen erfolgte.

β) Dieses Begreifen Gottes hat es nur mit dem *Warum* des gegebenen Was zu tun, nicht aber mit dem *Wie*, mit dem überhaupt sich keine Philosophie, die sich selbst versteht, befasst. Wenn also die Philosophie von der Begreiflichkeit Gottes spricht, so unterscheidet sie wohl unsern Gottesgedanken vom realen Objekte desselben ausser ihm — vom lebendigen Gotte. Und nur jener Gedanke in uns wird begriffen, wenn seine Genesis im Geiste nachgewiesen wird; nicht aber Gott als Sein schlechthin, das jenem Gedanken in uns entspricht, und das zunächst so gewiss existiert, als der Geist ist und dieses Ist denkt, wenn er denkt. Es könnte der Geist nämlich sich selber nicht mehr als reales Sein festhalten, wollte er das absolute Sein für einen bloss subjektiven Gedanken, also ohne eigene Realität, nehmen, denn die Realität des eigenen Seins muss er

ja herleiten von einem Setzungsakte des absolut realen Seins. Dieselbe Gewissheit also, welche die Realität des eigenen nicht-absoluten Seins verbürgt, verbürgt auch die Realität des absoluten Seins, weil jenes auf dieses seine Realität zurückführen muss, die bloße Idee des Absoluten aber oder ein bloss von mir gedachtes Absolutes nicht als der Kausalgrund nicht-absoluten Seins angesetzt werden kann.

Es ist aber das Günthersche *Begreifen* kein *eigentliches* Begreifen, weil kein Erkennen, wie Gott *selber* sich erkennt, wenn er sich in drei Personen verwirklicht, und kein Hineinschauen in Gott, wie er sich in und vor sich selber schaut, kein Eindringen in das „unzugängliche Licht, in welchem er wohnt“. Es ist dasselbe nur eine Entfaltung *unserer Idee* Gottes in ihren Momenten; und dazu sind wir befähigt durch den Zusammenhang dieser Idee mit der Idee des Geistes von sich selber, mit dem Ichgedanken.

c) Nunmehr wird auf die Dreifaltigkeitstheorie näher eingegangen. Das Antischolastische der Güntherschen Trinitätslehre liegt im Ausgange vom Selbstbewusstsein, während Clemens die göttliche Autorität als den eigentlichen Grund der Gewissheit erklärte. Demgegenüber weist unser Gelehrter wiederholt darauf hin, dass die Momente, welche den Philosophen befähigen, über die göttliche Trinität ein vernünftiges Wort zu reden, allein in der Ebenbildlichkeit der Kreatur, besonders des Geistes, mit dem Kreator gesucht werden können, dass also sich vom Ebenbilde bis zum Urbilde eine Brücke hinüberschlagen lassen müsse.

Also muss, wie bereits mehrfach erwähnt, der Ausgang vom Selbstbewusstsein des Menschen genommen werden, wenn überhaupt ein wissenschaftlicher Ausgang möglich sein soll. Die wissenschaftliche Rekonstruktion des Selbstbewusstseins ergibt folgende Momente:

1. Der Geist wird durch einen *Prozess*, durch ein Hinüber- und Fortschreiten aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, oder durch Setzung bestimmter Momente, seiner selbst bewusst.

2. Der Geist wird in diesem Prozesse Objekt und Subjekt, der Prozess ist also ein *Subjekt-Objektivierungsprozess*.

3. In diesem Prozess findet zunächst eine *Entgegensetzung* von Subjekt und Objekt, Prinzip und Kräften, sodann aber

4. die *Gleichsetzung* mittelst kausaler Beziehung des einen Elementes des Gegensatzes auf das andere statt.

5. In diesem Prozesse finden sich demnach drei Elemente oder Faktoren:

*α*) das Sein als Subjekt,

*β*) die Erscheinungen oder Grundkräfte des Seins als Objekt,

*γ*) die Beziehung beider auf einander oder der Ichgedanke.

Diese drei Faktoren, von denen keiner fehlen könnte, ohne das Selbstbewusstsein zu vernichten, bilden das Selbstbewusstsein oder die Persönlichkeit des Geistes.

Diese Momente und Elemente des menschlichen Selbstbewusstseins dürfen aber nicht ohne weiteres auf Gott übertragen, sie müssen vielmehr zuerst durch die Idee der Aseität modifiziert, d. h. als absolute gedacht, und dürfen dann erst, resp. müssen dann, von Gott prädiiziert werden.

Jedes andere, bloss analogische, Verfahren führt zu folgenden Schwierigkeiten:

1. Wer, wie Clemens, den *Prozess* in Gott verwirft, leugnet Gott als *causa sui* und erhält einen *toten* Gott, denn das *Leben* des absoluten Prinzips ist nichts anderes, als das zu sich selber Inbeziehungtreten. Ein solcher muss sofort die Bestimmungen des Symbolums: *qui ex Patre Filioque procedit*, und des *gigni* (denn auch „Zeugen“ ist ein bestimmter *Prozess*, nämlich ein *procedere* mittelst Zeugung, ein *Zeugungsprozess*) verwerfen.

2. Wer leugnet, dass dieser Prozess ein *Subjekt-Objektivierungsprozess*, ein Prozess der auszuwirkenden Persönlichkeit sei, macht aus dem Zeugen und Hauchen (*gigni* und *spirare*) entweder einen *bewusstlosen* Vorgang, degradiert die Lebensäusserungen Gottes zu *blinden Naturfunktionen*, oder bringt das Zeugen und Hauchen um Sinn und Bedeutung, indem er die Personen (das absolute Selbstbewusstsein) von jenen Vorgängen unabhängig macht.

3. Wer das Zeugen und Hauchen als *zwei* verschiedene *Momente* in jenem Prozesse verwirft, wirft beides in ein ununterschiedenes *Eins* zusammen, und kann nicht mehr festhalten, dass der heilige Geist vom Vater *und* Sohn ausgehe, und dass dieser allein vom Vater gezeugt sei, abgesehen davon, dass ein Prozess *ohne* Momente kein Prozess mehr sein würde.

4. Wer die durch jene zwei Momente (das *gigni* und *spirare*) des Prozesses bedingten drei Personen nicht als die *Faktoren*

oder *Elemente* der Einen absoluten Persönlichkeit gelten lassen will, hebt die *Zusammengehörigkeit* und das *Abhängigkeitsverhältnis* der göttlichen Personen auf; er erhält *drei Götter* und verfällt in den *Tritheismus*.

5. Sollen endlich die *drei* göttlichen Personen nicht die *Eine absolute Persönlichkeit* ausmachen, so ist gelegnet, dass jene es in gleicher Weise zum Wissen um ihre *Einheit* wie um ihre *Dreiheit* bringen.

d) Gegen diese Auffassung machte Clemens insbesondere geltend, dass wir danach das Absolute im *ersten* Momente, oder als *Vater*, als blindes, *unbestimmtes Sein*, als *dunkles Prinzip*, das die *bloße Möglichkeit* zum Selbstbewusstwerden in sich schliesst, *notwendig denken müssen*.

Zur Rechtfertigung der Auffassung seines Lehrers gibt Knoodt dem Gegner zu bedenken, dass nur ein *relatives* Sein früher als unbestimmtes Sein faktisch existieren muss, ehe es in seine Bestimmtheit eintreten kann, weil es für diesen Eintritt auf die Einwirkung andern Seins warten muss; während das *absolute* Sein, weil es aus und durch sich die Momente seiner Bestimmtheit setzt, *nimmer* als unbestimmtes Sein *existiert* hat. Und dennoch muss die Idee des unbestimmten Seins oder des Seins schlechtweg auf Gott übertragen werden, weil dieser sonst nicht als der aus und durch sich Bestimmte (als *causa sui*) gedacht werden könnte. Wäre diese wenigstens logisch zu machende Voraussetzung *schlechthin nichtig*, so wäre auch die Selbstbestimmtheit (als eine Bestimmtheit aus und durch sich) eine nichtige. Demnach ist das Prinzip, als *Ansich* oder *unbestimmtes*, als die Voraussetzung zwar, aber auch als die *immerdar aufgehobene* Voraussetzung für die Selbstbestimmtheit, d. h. die Persönlichkeit Gottes anzusehen.

Demnach ist der Vater nicht zu denken als *dunkles* Prinzip, sondern als durchaus *lichtes*, weil das Licht der absoluten Ichheit ewig in und aus sich entzündendes Prinzip. Eben darum ist auch der Sohn *Licht* vom *Lichte*, und *nicht* Licht von der *Finsternis*; *Gott* von *Gott*, und *nicht* Gott vom *Nichtgott*; *wahrer* Gott vom *wahren* Gott, und *nicht* von einem *Götzen*, weil nicht von einem blinden Ur- und Ungrunde; *Leben* vom *Leben*, und *nicht* Leben vom Tode. Denn die *absolute Kausalität*, als Vater, kann nicht anders, denn als wirkend, und zwar absolut wirkend,

d. h. die Unendlichkeit seines Daseins im vollendeten Gegen- und Gleichsatze ewig verwirklichend, gedacht werden.

e) Nach einer Kritik des Gottesbegriffs Augustins, der den Unterschied zwischen Gott und Welt in die Unveränderlichkeit jenes und die Veränderlichkeit dieser setzte, und Gott das Summum Esse, das *höchste* und *allgemeine* Sein nannte, von dem das *besondere* Sein hervorgebracht werde, geht Knoodt zum zweiten, wichtigsten Einwand des Gegners über, es sei unstatthaft, dass die *Eine göttliche Wesenheit*, die *Eine absolute Persönlichkeit*, und die *drei Personen drei Substanzen*, oder *dieselbe Substanz dreimal gesetzt*, oder gar *drei göttliche Wesenheiten* genannt werden, denn die Dogmatik wisse nur von einer *Dreipersonlichkeit in Einer Wesenheit*, von *drei Personen in einer Substanz*.

Demgegenüber zeigt er, dass Günthers Lehre, dass dieselbe göttliche Substanz *dreimal vorhanden*, und dadurch *dreipersonlich* ist, kirchlich sei; des Gegners Lehre aber, dass sie *nur einmal* (also nicht als Sohn und nicht als heiliger Geist, sondern nur als Vater, oder auch als dieser nicht, sondern nur als Gemeingut der drei Personen) vorkomme, unkirchlich sei. Im übrigen ist wohl zu beachten, dass die Vernunft ein *persönliches*, d. h. seiner selbst bewusstes Wesen, nicht denken kann *ohne Wesen*, ohne ihm *selbst eignendes ganzes* und ungeteiltes Wesen, ohne Für-sich-sein. Wenn es daher *drei Personen* in der Einen Gottheit gibt, so muss *jede* dieser Personen, um *Person* sein zu können, auch das *göttliche Wesen* sein, ganz und ungeteilt, *jede für sich*. Nur dann also, wenn *jeder* der drei im Subjekt-Objektivierungsprozess des absoluten Seins sich einstellenden Faktoren *dieselbe ganze Substanz* ist, wie solches bei dem für seine Bestimmtheit auf sich selbst allein angewiesenen Sein nicht anders der Fall sein kann, stellt sich ein dreifaches Ichbewusstsein ein und kommen drei verschiedene (weil in der Weise ihres Gesetzseins um sich wissende) Personen zum Vorschein, so dass die *substantielle Triplizierung* die *conditio sine qua non* der *Dreipersonlichkeit* der *Einen Gottheit* ist.

### III. Kurationslehre.

Die beiden letzten Briefe des ersten Bandes bieten eine Darlegung der Schöpfungslehre, die ihr Urheber für so bedeutungsvoll hielt, dass er sein System danach benannte, indem er es nicht bloss als Dualismus, sondern auch als Krea-

tionismus bezeichnete, während umgekehrt Clemens gerade hier den vollsten Widerspruch gegen den christlichen Glauben, seine Tradition und seine Wissenschaft, „den verderblichsten Irrtum in der ganzen Philosophie und Theologie“ fand. Aus dem Bestreben aber, die christliche Schöpfungslehre auch in der Wissenschaft festzustellen, erklärt sich vorzugsweise Günthers Polemik gegen die antike christliche Spekulation sowie die, gleichfalls als massgebend angesehene, mittelalterliche Scholastik, sofern dieselben durch Annahme teils der platonischen, teils der aristotelischen Philosophie mit den metaphysischen Voraussetzungen der Schöpfungslehre in Widerspruch kommen mussten.

Günthers und seiner Schule Lehre ist in kurzen Worten folgende:

Die Weltidee kann nur im *dreipersönlichen Gotte* ihren Ursprung haben, denn ausser ihm war ursprünglich nichts. Es muss daher im Dreipersönlichkeitsprozesse sich auch ein solches Moment einstellen, welches zur Weltidee hinüberführt oder vielmehr diese selber ist. Zur Auffindung dieses Momentes dient die auf dem empirischen Boden der Selbst- und Weltkenntnis gewonnene Idee als Leitstern, dass der Inhalt der Weltidee in allen ihren Faktoren *Nichtabsolutes* ist. Demgemäss muss die Weltidee zur Idee des Absoluten in einem *negativen* Verhältnisse stehen. Sehen wir uns nun in der göttlichen Trinität um, so finden wir, dass jede der drei göttlichen Personen sich von den beiden andern *unterscheidet*, entsprechend der Weise, wie sie ursprünglich im Scheidungsprozesse des Absoluten durch das Moment der Entgegen- und der Gleichsetzung eingetreten sind. Diese Unterscheidung aber ist bedingt durch *Negationsakte*, d. h. dadurch, dass der Vater, als thetischer Faktor, von sich negiert, Sohn und Geist (antithetischer und synthetischer Faktor) zu sein; dass der Sohn, als antithetischer Faktor, von sich negiert, thetischer und synthetischer Faktor (Vater und Geist) zu sein; und ähnlich der heilige Geist. Diese Negationsakte werden ferner eben so gewiss von Gott zur *formalen Einheit* zusammengeschlossen, wie die Affirmationsmomente der drei Personen in der Idee der absoluten Persönlichkeit zur formalen Einheit verbunden werden. Hiernach involviert die Selbstaffirmation der absoluten Persönlichkeit in drei Personen die *formale Selbstnegation* in eben so vielen Faktoren. Und

diese formale Selbstnegation, *als formaler Gedanke vom absoluten Nichtich*, ist die *Weltidee*.

Wenn ferner diese Idee des Nichtich *realisiert*, d. h. wenn der innern formalen Wirklichkeit des Nichtichgedankens durch den Willen Gottes auch die äussere reale Wirklichkeit erteilt wird, so kann solches nur in eben so vielen Faktoren geschehen, als in wie vielen sie sich formal ursprünglich vollzogen hat, d. i. durch Setzung von drei Substanzen, so dass der gesamten Weltwirklichkeit nicht *ein* Sein von dem Schöpfer zu Grunde gelegt worden ist, sondern *drei*, wovon zwei ebenso zu einander in das Verhältnis einer Entgegensetzung treten, wie die dritte in das Verhältnis der Vermittlung (Gleichsetzung) von jenen tritt; diese aber kann bei *qualitativ verschiedenen* Substanzen nur eine Synthese beider sein. Die drei realen Koeffizienten der Weltwirklichkeit werden also den drei formalen Elementen des Nichtichgedankens entsprechen. Jene stehen unter diesen als den drei Stammkategorien von der Wurzelkategorie der Negation absoluter Ichheit.

Knoodt rechtfertigt zunächst die verschiedenen von Günther zur Bezeichnung der Weltidee gebrauchten Ausdrücke, welche nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus die eine und selbe Idee der Welt beleuchten, und zeigt, dass die Gedanken vom *Nichtich* Gottes und von der *absoluten Nichtichheit*, vom *absoluten Nichts* und von *nicht-absolutem Sein*, von *absoluter Unpersönlichkeit* und *nicht-absoluter Persönlichkeit*, vom *Nichtsein schlechtweg* und vom *Weltgedanken* oder der *Idee der Kreatur in ihrer Totalität*, von *nichtgöttlichem* oder *aussergöttlichem Sein* und von *drei Persönlichkeiten*, welche es *nicht zu absoluten Persönlichkeiten*, und darum *zusammen* auch nicht zur *Einen absoluten Persönlichkeit* bringen, *vollkommen identische* und *gleichbedeutende* Ausdrücke sind.

Darauf wird die Ableitung der Nichtich(Welt-)Idee aus der Selbstunterscheidung der drei göttlichen Personen gegenüber den Clemensschen Angriffen verteidigt und sichergestellt, indem jede göttliche Person von sich negiert, die beiden andern zu sein, und diese drei formalen Negationsmomente zusammengefasst die Idee Nichtgott = Welt ergeben.

Nunmehr geht unser Gelehrter zu den hauptsächlichsten Ausstellungen des Gegners über, der dem Günther und seiner

Schule zunächst und zumeist die Lehre von der absoluten Notwendigkeit und der Ewigkeit der Weltschöpfung vorwirft.

1. Fragen wir zuerst nach der Beschaffenheit des Aktes, durch den Gott (wie wir nachher sehen werden: aus dem Motive seiner absoluten Realität in reiner Liebe) das formale Nichts realisiert hat. Hat Gott gewählt zwischen Schaffen und Nichtschaffen, oder war er zum Schaffen genötigt? Keines von beiden. Sowohl die Willkürlichkeit als die Notwendigkeit der Weltschöpfung muss negiert werden. Und zwar deshalb, weil beide Betätigungsformen relativer Prinzipien sind, der Natur die eine, des Geistes die andere; denn freitätig ist der Geist, notwendig die Natur. Gott hat also weder mit *Notwendigkeit* im *eigentlichen* Sinne dieses Wortes, noch mit *Wahlfreiheit*, als der *eigentlichen Freitätigkeit*, die Welt geschaffen, weil er nicht in der Weise der von ihm geschaffenen Wesen sich betätigen kann, ohne seine absolute Betätigungsweise, also seine Gottheit, zu negieren. Welchen Namen sollen wir nun aber jener Tätigkeit Gottes geben, durch welche er Weltschöpfer ist? Keinen von der Kreatur entlehnten Namen! Gott bleibt vielmehr der *Unaussprechliche*, solange wir ihn mit Worten bezeichnen wollen, mit welchen Er selber seiner Kreatur gerufen und die Nichtgöttlichkeit derselben ausgesprochen hat. *Positiv* kann nur der Satz ausgesprochen werden, dass Gott in *absoluter* (negativ ausgedrückt: in *durchaus unabhängiger*) *Selbstbestimmung* geschaffen habe. Und in diesem Sinne schlechthiniger Unabhängigkeit der Schöpfertat nennt Günther selber die Schöpfung auch eine *freie Position*.

2. Was den zweiten Vorwurf betraf, Günther lehre die Gleichewigkeit der Welt (manifestatio ad extra) mit der Offenbarung ad intra, mit den göttlichen Personen, so war es Knoodt leicht, durch Anführung vieler Stellen das Gegenteil zu beweisen, dass nämlich Günther ausdrücklich die Nichtgleichewigkeit der Welt mit Gott lehre, ohne indessen die Weltschöpfung in die Zeit zu verlegen.

Das absolute Prius und Posterius oder die Ewigkeit, die vom dreipersönlichen Gott zu prädicieren ist, ist zu unterscheiden vom relativen Prius und Posterius, vom relativen Vor- und Nacheinander. Diese relative Zeit oder eine Zeit im vulgären Sinne, d. i. im Unterschiede von Ewigkeit, gibt es nicht früher, als bis es ein relatives Sein, bis es eine Welt

gibt; ja die (relative) Zeit als Daseinsweise der Kreatur beginnt erst mit dem *Leben* der Kreatur, also streng genommen nicht mit dem Schöpfungsakte, sondern erst mit der Differenzierung des geschaffenen Seins. Also: Vor dem Anfange der Zeit, d. h. vor dem Nacheinander im Leben der Kreatur gab es keine Zeit, d. i. kein relatives Prius und Posterius. Es kann daher auch die Welt nicht in der Zeit, d. h. in jenem relativen Vor- und Nacheinander, welches das Vorhandensein des Relativen selber (der Welt) zur Voraussetzung hat, geschaffen worden sein. Der Schöpfungsakt, als Handlung, fällt ja nicht in das Produkt (in die Kreatur), also nicht in die Zeit hinein, sondern in den Kreator als ewigen. Von dem absoluten Prius und Posterius der drei göttlichen Personen aber ist *das* Prius und Posterius zu unterscheiden, welches zwischen dem Selbstsetzungs- und dem Weltsetzungsakte stattfindet. Aber nicht zu unterscheiden wie Zeit und Ewigkeit, wie relatives Prius und Posterius, sondern wie zwei Setzungsakte von einander zu unterscheiden sind, die ebenso in der Ewigkeit und doch nicht in der Gleichewigkeit vorkommen, wie es auch verschiedene Setzungen in der Zeit gibt, die darum, weil sie in der Zeit vorkommen, doch nicht gleichzeitig sein müssen. So muss man denn sagen: Nach der Selbstverwirklichung des Absoluten in drei Personen, *in* der absoluten und *vor* der relativen Zeit ist die Welt geschaffen worden; oder: In der Ewigkeit und doch nicht in der gleichen Ewigkeit mit den drei göttlichen Personen hat der Schöpfungsakt stattgefunden.

Gleichzeitig aber weist Knoodt darauf hin, dass die Frage nach dem „Wann“ der Schöpfung gegenüber der Feststellung der *Wesens*verschiedenheit von Gott und Welt von minderer Bedeutung sei und gegenüber dieser ontologischen Hauptsache alle *metaphysische* Wichtigkeit verliere.

Nachdrücklich weist der begeisterte Schüler auf das unsterbliche Verdienst Günthers hin, der, als der erste, den wissenschaftlichen Beweis der Kreation im Sinne des Christentums gegenüber allem und jedem Pantheismus erbracht, indem er das Zeugnis des selbstbewussten Geistes von seiner Beschränktheit und Bedingtheit, und damit von seiner Endlichkeit, entdeckte, und auf der Grundlage dieses Zeugnisses die *Wesens*verschiedenheit von Gott und Welt nachwies. Hiermit vollbrachte Günther eine Leistung, die der antiken Spekulation so wenig

wie der Scholastik gelungen war. Selbst Augustin hat die wesentliche Verschiedenheit der Welt und Gottes nicht streng philosophisch bewiesen, während Thomas von Aquin sogar behauptet: *mundum cœpisse, sola fide tenetur*, und: *nomine creationis designamus emanationem totius entis a causa universali, quæ Deus est*. Demnach wäre also die Schöpfung durch Gott im pantheistischen Sinne nur als ein teilweises Entlassen seiner Wesenheit aus sich selber zu denken. Um so grösser ist Günthers Verdienst, wie damals, so heute noch.

Bezüglich des *Motives* der Wertschöpfung erhob Clemens den Vorwurf, nach Günther wäre Gott ohne Welt nicht fertig und nicht vollkommen, sondern vervollkommnete sich durch die Schöpfung; er bedürfe derselben zu seiner Vollendung, insbesondere käme er durch dieselbe erst zum Wissen um sich, als die absolute Realität.

Was ist aber in Wahrheit Günthers Lehre? Zwei Gedanken hat er von Anfang an in den Vordergrund gestellt: den einen, dass in dem *Zusammenhange* des *formalen Nichtich* mit der *realen Ichheit* Gottes der Grund für ihn liege, das Nichtich ebenso zu realisieren, wie das Absolute als Ansich zum Fürsichsein sich verwirklicht habe; der andere: dass in der *Liebe* Gottes zu sich selber, von welcher die Liebe zu seinem Nichtich, als einem formalen Momente in ihm, nicht zu trennen sei, jenes Motiv liege.

α) Wesentliche, wenn auch formal-negative, Momente in seiner Selbstaffirmation kann Gott nicht ohne reale Affirmation stehen lassen. Gott betätigt sich in *jeder* denkbaren Weise. Geschähe dies aber ohne die Realisation seines Nichtich durch Schöpfung?

β) Der *Gedanke* vom absoluten Nichtich bildet keinen *realen* Gegensatz zum absoluten Ich; er ist nicht *Kontrapolition*, sondern *Kontradiktion*. Wird Gott nun nicht bewirken, dass der Gegensatz von Ich und Nichtich ein *allseitig durchgeführter* und *vollendeter* werde?

γ) Da Gott *reine Selbstaffirmation* ist, so wird er eine *blasse Negation* als solche nicht stehen lassen, vielmehr wird er die Negation negieren und sie dadurch ins *Sein* übersetzen.

δ) Hiermit hängt ein anderes Motiv zusammen oder ist vielmehr eins damit. Da nämlich Gott durch die Realisation seines Nichtich für seine reale Ichheit oder für sich selber

nichts gewinnen kann, so kann es nur reine Liebe sein, welche darin zur Offenbarung kommt. Aber liebt denn Gott, der allerdings von Ewigkeit sich selber liebt, auch etwas anderes als sich? Und überdies, bevor dieses andere existiert? Gott liebt sich (sein Ich) in dreifacher Persönlichkeit, d. h. als absolute Persönlichkeit. Wie nun mit seinem absoluten Wesen die Dreipersonlichkeit als wesentliche Form von Ewigkeit gegeben ist, so ist mit dieser absolut realen Form auch das formale Nichtich, das ja aus der wechselseitigen formalen Negation der drei realen Faktoren in Gott sich erzeugt, ewig und unzertrennlich gegeben. Es kann also Gott das Nichtich, welches ein ewiges, wenn auch negatives Moment an seiner Ichheit ist und davon nicht losgetrennt werden kann — er kann diesen Gedanken von der Welt nur lieben, oder er müsste aufhören, sich selber, und was mit seinem Leben innig zusammenhängt, zu lieben. So unzertrennlich das formale Nichtich von der absolut realen Ichheit Gottes ist, so unzertrennlich ist von seiner unendlichen Selbstliebe die reine Liebe zu seinem Nichtich; und weil er es so und nicht anders liebt, so verleiht er ihm auch das *Sein* und setzt dasselbe über ins *Wesen*, *wie* und *weil* er selber Wesen, aber Wesen durch sich, ist. Die von der absoluten Liebe zu sich selber unzertrennliche *reine Liebe zu seinem Nichtich* ist also das *Motiv* der Realisation dieses letztern oder der *Schöpfung*. Warum aber verlangt diese Liebe die Realisation? Weil er selber absolute Realität ist und ohne diese Realität nicht absolute Selbstliebe sein könnte. Letztere manifestiert sich in der absoluten Selbstverwesentlichung. Daher kann auch erstere (die Liebe zu seinem Nichtich) sich nur manifestieren in der Übersetzung des Weltgedankens ins Wesen.

Was den *Endzweck* der Schöpfung angeht, so ist allgemein zugestanden, dass beides, die *Liebe*, d. h. die Mitteilung der göttlichen Seligkeit in Liebe an die Geschöpfe, und die *Ehre* Gottes, d. h. die Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe, Endzweck der Schöpfung sei, oder dass Gott sowohl um der Kreatur willen, als um seiner selbst willen geschaffen hat.

Clemens behauptete, in allen katholischen Dogmatiken und von allen kirchlichen Schulen werde der Satz gelehrt, dass die Endabsicht der Weltschöpfung die Ehre und Verherrlichung Gottes und nur an zweiter Stelle die Liebe und die Beseligung des Geschöpfes sei. Zum Belege dafür berief er sich auf Die-

ringer und Klee, und erklärte Günthers Ansicht, dass die *Mitteilung der göttlichen Seligkeit in Liebe* an erster, und an zweiter Stelle die *Ehre Gottes* der Endzweck der Schöpfung sei, für *gerichtet*.

Günthers Lehre, für die er sich übrigens auf Thomas von Aquin berufen konnte, ist in Kürze folgende: Gott hat den Gedanken von sich nicht ohne den Gedanken von der Kreatur; und doch ist er der in seiner Dreipersonlichkeit Vollendete und Vollselige *ohne die Realisation* des Weltgedankens. Er kann darum auch nicht sich selber (oder seine Ehre kann nicht) Endzweck der Schöpfung sein, sondern, eben weil er in bezug auf die Zuständlichkeit seines eigenen Daseins ganz unabhängig ist, so kann seine Willenstätigkeit in der Schöpfung zunächst nichts anderes sein als eine *Tat reiner Liebe*. Diese Reinheit seiner Liebe oder seine Heiligkeit kommt daher auch an jeglicher Kreatur zur Offenbarung, an der treulosen und seiner Seligkeit verlustiggehenden nicht minder, als an der treuen und in seine Seligkeit eingehenden, d. i. er wird durch dieselbe verherrlicht; so dass die Verherrlichung oder Ehre Gottes das Endresultat der Weltschöpfung und Weltgeschichte ist. Und diese *Verherrlichung will Gott auch* und bezweckt sie *mit* bei der Schöpfung. — Hat also Gott aus *Liebe* erschaffen, so *zugleich* zu seiner *Ehre*; ja diese Ehre ist die *conditio sine qua non* der Seligkeit der Kreatur in totaler Anerkennung Gottes von ihrer Seite. Günther stellt also die Liebe als *Motiv* des Schaffens, die Verherrlichung Gottes aber als den *Weg*, auf welchem die Geschöpfe allein Seligkeit finden können und sollen, dar <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Als seine eigene Meinung trug Knoodt gegen Ende seines Lebens die oben skizzierte Lehre in seinen Vorlesungen über Metaphysik etwas modifiziert in folgender Fassung vor:

Bei der Frage nach dem Endzweck der Weltschöpfung ist ein Dreifaches zu unterscheiden:

1. Die Weltschöpfung als solche ist selber eine Offenbarung Gottes, nämlich der Reinheit seiner allmächtigen Liebe oder seiner Heiligkeit. Diese Offenbarung der reinen Liebe zu seinem Nichtich mittels Realisation desselben ist Selbstverherrlichung und diese Endzweck der Schöpfung. Sofort muss auch die Welt selber in ihrem Leben jene Herrlichkeit, nämlich Gottes allmächtige Heiligkeit, zur Offenbarung bringen, indem jede Kreatur, die unfreie und die freie, und hier wieder die treulose so gut wie die treue, für die Reinheit seiner allmächtigen Liebe Zeugnis ablegen müssen. Dieses Zeugnis macht die Schuld zum Wurm, der nicht stirbt, und

#### IV. Urzustand und Fall des Menschen.

Den *zweiten* Band eröffnet eine Abhandlung über den *Urzustand* und den *Fall* des Menschen. In der Auffassung der spekulativen Bestimmung des Urzustandes kann ein doppelter Fehler begangen werden, indem er entweder zu *hoch* oder zu *tief* angeschlagen wird. Des Clemens Anklage lautete dahin, dass Günther den Urzustand zu *niedrig* ansetze, so dass Adam vor der Freiheitsprobe in einem naiven *Pantheismus* und in einer demselben entsprechenden Gottesverehrung gelebt habe.

Knoodts Antwort lässt sich folgendermassen zusammenfassen. Es kommt bei dem Versuche, das kirchliche Dogma von dem Urzustande und dem Falle des Menschen wissenschaftlich zu rechtfertigen, hauptsächlich darauf an, die dialektische Entwicklung der Gotteserkenntnis des ersten Menschen richtig zu bestimmen und kein Moment derselben zu übersehen. Die wichtigsten dieser Momente dürften in folgendem enthalten sein.

---

auch diese Verherrlichung oder seine Ehre beabsichtigt Gott bei der Schöpfung.

2. Von dem vernünftigen Teile seiner Geschöpfe aber verlangt er, dass dieselben in freier Hingabe an seinen Schöpfungsendzweck ihn verherrlichen, und auch diese Verherrlichung oder seine Ehre im engern Sinne beabsichtigt er bei der Schöpfung.

3. Diejenigen seiner Geschöpfe, welche ihm in treuem Gehorsam huldigen und ihn also durch Heiligung seines Namens ehren, beseligt er, und auch diese Beseligung ist beabsichtigt: Gott will, dass alle Menschen selig werden.

Diese beiden letzten Endzwecke sind aber offenbar nur bedingt, weil nur unter der Bedingung der freien Huldigung der Geschöpfe erreichbar. Endzweck Gottes kann aber nur ein unbedingt erreichbarer sein. Der eigentliche und nächste und unmittelbare oder der letzte Endzweck der Schöpfung ist also der unter 1. bezeichnete: Gott will sich selber verherrlichen, indem er in der allmächtigen Schöpfertat die Reinheit seiner Liebe zur tatsächlichen Offenbarung bringt. Dieser Liebe (für die also Gott auch Organe sucht, in die sie ihre Seligkeit ausgiessen kann), dieser thomistischen Güte, welche sich offenbaren und mitteilen will, ist sofort die Verherrlichung durch die Geschöpfe und die Beseligung der in Gegenliebe gehorsamen Geschöpfe, oder die Ehre und die Liebe im engern Sinne unterzuordnen.

Zur Sache vergleiche man den im Geiste Günthers geschriebenen, eben so lehrreichen als erbaulichen Aufsatz des sel. Bischofs Reinkens: «Einiges über den Endzweck der Welterschöpfung», womit diese Zeitschrift eröffnet wurde. Mit Entschiedenheit wird hier gezeigt, dass Motiv und Endzweck der Schöpfung selbstlose Liebe ist.

Als Kreatur konnte der Urmensch nicht schlechthin durch sich in die geistige Erscheinung oder Kraftäusserung sich übersetzen; auch mit Hülfe der äussern Natur nicht. Der den Geist des ersten Menschen differenzierende Einfluss fällt also der Kraft und Macht Gottes anheim. Mit dem Eintritt dieser Einwirkung Gottes auf den für dieselbe empfänglich erschaffenen Geist stellt sich naturgemäss die Rückwirkung desselben ein. Der Erfolg jener Ein- und dieser Rückwirkung ist zunächst das Wissen um sich, sofort aber auch um Gott und die äussere Natur und um die menschliche Wesenheit als Synthese von Geist und Natur. Mit der Gotteserkenntnis, d. h. mit dem geistigen Kennen Gottes, stellt sich ferner notwendig auch ein Bekennen desselben in unwillkürlichem Angezogenwerden von Gott und Hingezogenwerden zu ihm ein, und in dieser Relation zu Gott ist ihm wohl und selig.

Weil er aber nicht aus sich allein zum Selbstbewusstsein erwacht, sondern von Gott in dasselbe gerufen worden ist, so kann er sich nur als *gesetztes* oder *bedingtes* (und nicht als unbedingtes, schlechthiniges) Sein denken, und muss daher Gott, wie als den Erwecker seines Bewusstseins, so auch als den *Setzer* oder *Urheber seines Seins*, und in *diesem noch nicht näher bestimmten Sinne* (sensu latiori) als *seinen Schöpfer mitdenken*. Um ihn aber auch als den Setzer seines Seins *aus Nichts*, als seinen Schöpfer in diesem *vollends bestimmten Sinne* (sensu strictissimo) erkennen zu können, dazu ist er noch nicht tief genug in die Erkenntnis seines eigenen Wesens eingedrungen, dazu fehlt es ihm noch an einer unumgänglichen psychologischen Vorbedingung.

Es gibt nämlich noch ein höheres oder besser tieferes Wissen um sich. Infolge der primitiven Differenzierung nimmt der Geist (zunächst der des Urmenschen) sich als kausales Sein oder als *Quantum* aus den differenten Momenten seiner Erscheinung zurück und kommt sofort auch zur *quantitativen* Unterscheidung seiner von anderm Sein, aber nicht auch schon zur eigentlichen *qualitativen* Selbsterkenntnis und Unterscheidung. Letztere ist durch erstere bedingt, aber nicht darin eingeschlossen.

Wodurch ist nun das höhere oder tiefere Wissen, d. h. die *qualitative* Selbsterkenntnis des ersten Menschen bedingt? Sie ist bedingt durch den *freien* Entschluss seines Willens, der zu

dieser Selbstentscheidung solliziert werden musste durch den in einem positiven Verbote sich aussprechenden Willen Gottes.

Diese Vollendung des Geisteslebens im Menschen ist aber nicht nur eine  $\alpha$ ) *ethische*, sondern auch eine  $\beta$ ) *theoretische*.

$\alpha$ ) Gott will sein seliges Leben der Kreatur aus Liebe mitteilen. Nun steht es aber in der Macht des freien Willens des Menschen, ob er dem Strome der göttlichen Seligkeit sein Wesen öffnen oder verschliessen will. Dadurch lebt er nicht bloss ein Leben aus sich, wie jede kreatürliche Substanz, sondern er lebt sein jedesmaliges Leben überdies durch sich, er ist zwar nicht Schöpfer, auch nicht Mitschöpfer seines Seins, aber Mitschöpfer seines Daseins in Seligkeit oder Unseligkeit, er kann zu Gott gleichsam sprechen: Der du mich gemacht hast ohne mich, kannst mich nicht selig machen ohne mich.

$\beta$ ) Mit dem Eintritte der in der Selbstentscheidung gegebenen Krisis kommt der Geist ferner zu einem bestimmten *Wissen*, wie er es in solcher Bestimmtheit früher nicht haben konnte, zum Wissen: dass *Wahlfreiheit* die Qualität seines Wesens, sofort auch, dass *Notwendigkeit* die Qualität der Natur sei, und dass daher auch Gottes Wesen *ausser* dem Wesen des Geistes und der gesamten Welt liege, dass Gott also auch sein und der Welt *Schöpfer* im *eigentlichen* Sinne oder *aus Nichts* sei.

So hat Günther den Urzustand des Menschen *nicht zu hoch* angeschlagen, indem er den Adam erst an dem Verbote zur Erkenntnis seiner Wahlfreiheit, durch den Wahlakt selber aber zur ethisch-freien Tätigkeit und zum vollendeten Wissen um diese Qualität seines Wesens und sofort auch zur vollendeten qualitativen Unterscheidung der verschiedenen Wesenheiten, d. h. zur subjektiven Vollendung kommen lässt, während Adam anderseits durch dieselbe freie Tat seine objektive Vollendung in Gott gewinnen, den Himmel sich aufschliessen sollte. So hat die Freiheitsprobe des Urmenschen eine tiefe psychologische und spekulative Bedeutung für diesen selber: Sie ist notwendig für die subjektive und objektive Vollendung des Menschen. Gott aber bedarf keiner Rechtfertigung wegen des Verbotes und wegen der nach der Übertretung desselben verhängten Strafen, und die Erlösung erscheint als das Werk unverdienter Barmherzigkeit, die Sünde aber als Tat reiner Wahlfreiheit und somit als Todschild.

Günther hat aber den Urzustand auch *nicht zu niedrig* angeschlagen (was Clemens ihm vorwarf), weil er ihn nicht als einen unmündigen Kindheitszustand und auch nicht als blossen Naturzustand auffasste, sondern dem Menschen den Gebrauch aller geistigen und seelischen Kräfte zusprach, die im Volllichte der Gnade sich zu ungetrübter Gottes- und Selbsterkenntnis und zu freudigster Gottesverehrung entfalten und an der Hand ihres göttlichen Erziehers der höchsten Stufe der Entwicklung rasch zueilen. Diese höchste Stufe aber kann nicht am Anfang, sie kann nur am Ende jener Entwicklung liegen, und sie kann so wenig ohne den Menschen selber, ohne freien Willenser- und Entschluss, als ohne Gottes Verbot, erstiegen werden. Oben wurde gesagt: „*aller* seiner Kräfte“; denn wenn der Wille als wahlfreier auch erst in der Freiheitsprobe zur Betätigung kommen kann, so gibt es doch keine zwei Willen des Geistes; derselbe Wille (dieselbe Spontaneität) offenbart sich in den intellektuellen, derselbe in den ethischen Tätigkeiten.

Diejenigen Theologen aber, welche, wie Clemens, den Menschen schon *vor* dem entscheidenden Wahlakte wahlfreie Akte setzen und schon *vor* dem empfangenen Verbote in dem vollen Lichte der Wissenschaft von diesem und der Unterscheidung von Gut und Böse stehen lassen, schlagen den Urzustand *zu hoch* an. Sie schlagen ihn dadurch *so hoch* an, dass ein Heraustritt aus demselben spekulativ unerklärlich, und das göttliche Verbot bedeutungslos wird. Auch wahren sie die Freiheit des Menschen gegenüber der Gnade nicht, indem sie die heiligmachende Gnade des Urzustandes mit der persönlichen (ethischen) Heiligkeit konfundieren.

Was nun endlich, um dies noch nachzuholen, die erwähnte Behauptung betrifft, nach Günther denke vor jener tiefem Erkenntnis seines Wesens der Geist Gott als seinen Urheber durch *Mitteilung seines eigenen* (göttlichen) *Wesens*, lebe also in einem naiven Pantheismus, so genügt als Antwort der Hinweis darauf, dass es dem Geiste, weil er sich noch nicht in der Qualität seines Wesens erkannte, auch nicht einfallen konnte, diese Qualität als eine im Wesen mit der göttlichen *identische* anzusetzen.

Zur vollendeten Idee Gottes vom Menschen als der Synthese von Geist und Natur gehört auch die Unterordnung des

Gesetzes der Natur unter das Gesetz des Geistes im Menschen. Und nicht weniger gehört zu dieser Idee die Unterordnung des Geistes unter Gott oder die reale Union des heiligen Geistes mit dem kreatürlichen Geiste. Im primitiven Zustande des Urmenschen war also das Fleisch dem Geiste und dieser Gott untergeordnet. Diese doppelte Unterordnung nennt die Theologie die *iustitia originalis* oder die Sanctitas et iustitia, in qua primus homo constitutus fuerat. Es fragt sich nun, ob dieselbe als zur *Natur* des Menschen gehörig oder als *nicht* dazu gehörig; ob sie als ein donum concreatum oder superadditum aufzufassen; oder, w. d. i., ob sie als ein Werk der menschlichen Freiheit oder der göttlichen Gnade zu denken sei.

Die Darlegungen, zu denen sich unser Gelehrter durch die Bemängelungen des Dr. Clemens veranlasst sah, lassen sich ungefähr in folgende Sätze kurz zusammenfassen:

α) Was das erste Moment der *iustitia originalis*, die Unterordnung des Fleisches unter den Geist, betrifft, so kann dieselbe nicht durch den Willen eines oder beider Prinzipien im Menschen, des Geistes und der Natur, sondern nur durch den Willen und die Kraft Gottes bewirkt werden. Denn es vermochte die von Gott geschaffene Natur als solche so wenig diese Unterordnung als die Einigung eines ihrer Bruchteile (Individuen) mit dem Geiste zu bewirken. Und dasselbe gilt von letzterm, der zwar von Gott zur Einigung mit der Natur geschaffen worden, aus sich selbst aber diese Einigung so wenig als jene Unterordnung *ursprünglich* bewirken konnte. Die fragliche Unterordnung ist also ursprünglich weder ein Werk des Geistes noch des Fleisches, sondern der Gnade (insofern man unter Gnade *jeglichen* Einfluss Gottes auf die Kreatur versteht), ein ursprünglich dem Menschen von Gott verliehenes Geschenk, ein donum supernaturale, und als solches vom Schöpfungsakt zu unterscheiden, weil dem Menschen im Schöpfungswerk hinzugegeben, superadditum. Dessenungeachtet muss es als *koinzidierend* mit dem Schöpfungsakte *insofern* gedacht werden, als die Natur, wenn sie zur Synthese mit dem Geiste erhoben worden, diese ihre Erhebung, der *göttlichen Idee vom Menschen gemäss*, *nicht* mit einer *Kriegserklärung* im Menschen beginnen kann. Insofern ist daher jene Unterordnung ebensowohl ein donum naturale concreatum, als supernaturale superadditum zu nennen. Zugleich ist zu beachten, dass der Mensch ohne

diese Subordination Gott nicht gefallen kann, dass dieselbe also von Gott gewirkt zur sogenannten gottgefällig machenden, also zur übernatürlichen Gnade gehört.

β) Was die Unterordnung des Geistes unter Gott betrifft, bei der es sich um eine reale Union Gottes mit dem Geiste handelt, die zugleich faktische Subordination des letztern unter erstern ist, so ist diese Vereinigung und Subordination mit und unter Gott als eine der Schöpfung nachfolgende, also noch mehr als *donum supernaturale superadditum*, zu bezeichnen, weil der geschaffene Geist seine Vereinigung mit Gott nicht mit gleicher Notwendigkeit *nach* sich setzt, wie die Vereinigung Gottes mit dem Geiste *diesen* selber notwendig *voraussetzt*. Sie ist das Werk Gottes und nicht des Menschen.

Weil aber zur geschöpflichen Natur des Menschen auch noch die Relation zu rechnen ist, in welcher er nach seiner ursprünglichen Idee zu Gott stehen soll, um sein Endziel in Gott zu erreichen, so kann auch diese willige Unterordnung des Geistes unter Gott ein *donum concreatum* genannt werden, das aber, weil der Mensch nicht aus sich in dieses Verhältnis treten kann, zugleich ein *donum supernaturale superadditum* ist. Es darf daher auch die ursprüngliche Heiligkeit nicht als reine Tat des Menschen, sondern muss als Gnadenwirkung Gottes gedacht werden. Sie besteht in der sogenannten heiligmachenden Gnade und der durch dieselbe bewirkten ursprünglichen Zuständlichkeit des Urmenschen, der Gleichförmigkeit seines Willens mit dem göttlichen. Er glaubte an Gott, liebte ihn, huldigte ihm mit allen seinen Kräften, soweit dieselben entfaltet waren, nämlich bis zur eigentlichen Wahlfreiheit hin, die als solche erst in dem durch das Verbot und die Versuchung sollicitierten Wahlakte faktisch heraustrat. Kurz, diese Heiligkeit ist identisch mit der realen Union Gottes, des heiligen Geistes mit dem kreatürlichen Geiste; sie fällt daher auch mit der Gerechtigkeit im weitern Sinne zusammen.

*Worin besteht nun Günthers Verdienst?* Nachdem der alten Schule die Begründung der *iustitia originalis* nicht gelungen war, indem entweder der menschlichen Natur zu wenig und der Gnade zu viel gegeben wurde (Prädestinarianismus), oder die Gnade zu sehr zurücktrat, während man die Freiheit retten wollte, im Grunde aber dieselbe verabsolutierte (Pelagianismus), bestimmten die Scholastiker mit grösserer Schärfe als die frühern

Theologen, inwiefern die Urzuständigkeit an der Natur und inwiefern an der (übernatürlichen) Gnade ihre Voraussetzung habe. Da sie die *Freiheit* (das liberum arbitrium) auch in dem gefallen Menschen, als *conditio sine qua non* seiner Zurechnungsfähigkeit, festhielten, so konnten sie den Verlust, der uns in der Erbsünde getroffen, nicht in einen, weder ganzen noch teilweisen, Verlust unserer *Natur* setzen: die Natur des Menschen war wesentlich unverändert geblieben. Dadurch — und weil sie die Idee des Menschen als *Synthesis* von Geist und Natur, und auch die mit dieser Idee zusammenhängende *Relation* Gottes zum Menschen, nicht gehörig beachteteten — war es ihnen nahe gelegt, die Vorzüge des Urstandes nicht in der Natur Adams, sondern ausschliesslich in Gott zu begründen und als ausserordentliche Gnadengaben anzusetzen. Darin stimmen die Häupter der Scholastik, Thomas und Duns Scotus, überein, dass im Zustande der *reinen* Geschöpflichkeit (*in puris naturalibus*) das Verhältnis des Fleisches zum Geiste und des Geistes zu Gott noch nicht in gottwohlgefälliger Weise geordnet gewesen; dass aber auch der erste Mensch sich in Wirklichkeit nie in diesem Zustande reiner Geschöpflichkeit befunden habe, indem Gott sogleich nach der Schöpfung durch seine Gnade die Sinnlichkeit (*vires inferiores*) so gestimmt habe, dass sie dem Höheren (*facultates superiores, ratio*) stets gehorchte. Das ist der Zustand, in welchem der Mensch sich wirklich befand. Von diesem Status wird noch unterschieden die *sanctitas et iustitia* (*iustitia originalis, gratia consummata*), welche in der Unterordnung des Geistes unter Gott besteht, und *humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in divinæ naturæ consortium* und ein *donum superadditum* genannt wird.

Darin aber stimmen die Scholastiker nicht überein: ob der Mensch *sogleich bei seiner Schöpfung* dieses *donum supernaturale* erhalten habe, ob er *creatus, conditus sit in iustitia originali*, wie *Thomas* lehrt; oder ob *erst später*, wie, um Natur und Gnade in mehr äusserlicher Weise auseinanderzuhalten, *Scotus* und seine Schule lehren.

Was hat nun Günther getan? Er hat der Thomistischen Anschauung die *anthropologische Begründung* gegeben und dadurch das *concreatum* mit dem *superadditum*, die Natur mit der Gnade *wissenschaftlich vermittelt*. Denn er lehrt: Die „*pura naturalia*“ sind der *Geist* und die *Physis* des Menschen als

*solche*; zum *Menschen* ist aber auch noch zu rechnen die ideegemässe oder gottgefällige Ineinssetzung (Synthesis) von Geist und Natur, und damit die harmonische Einordnung des Gesetzes des Fleisches unter das Gesetz des Geistes; nur durch die Kraft Gottes kann sie bewerkstelligt werden, und deshalb ist sie ein *donum superadditum* und eine *gratia*. Da sie aber zugleich eine *Zuständlichkeit* ist, in welcher der Mensch nach der Idee Gottes von ihm sich befinden soll, so kann sie auch zur Schöpfung des Menschen mit hinzugerechnet und ein *donum concreatum* genannt werden. Weil ferner zur geschöpflichen *Natur* des Menschen (im weitesten Sinne) auch noch zu rechnen ist die Relation, in welcher er nach der ursprünglichen Idee zu Gott stehen soll, um sein objektives Endziel in Gott erreichen zu können, so kann auch die *höhere* Seite der *iustitia originalis*, die man vorzugsweise *iust. orig.* genannt hat, nämlich die willige Unterordnung des Geistes unter Gott, ein *donum concreatum* genannt werden, welches aber, weil der Mensch nicht von sich aus in dieses Verhältnis treten kann, zugleich ein *donum supernaturale superadditum* ist.

Da Clemens an der Güntherschen Fassung des Begriffes der *Gnade* besondern Anstoss nahm, so verwies ihn Knoodt auf die Dogmatik seines (des Clemens) Freundes und Gesinnungsgenossen Dieringer, und machte gleichzeitig auf das *Wichtigste* zur Aufhellung des Begriffes der *Gnade* nachdrücklich aufmerksam. Zu diesem Zwecke ist besonders ins Auge zu fassen, dass es ausser Gott und der Kreatur nur noch *Relationen* beider zu einander gebe; und dass demgemäss *Gnade* die in Gottes reiner Liebe begründete *Relation Gottes zur* (freien) *Kreatur*, oder der Einfluss Gottes auf dieselbe, sei, welche Relation keinen andern Endzweck haben kann, als die Erreichung des subjektiven und objektiven Endziels oder die Heiligung und Beseeligung der Kreatur. Wenn aber dieses, so kann das Gnadengeschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit nichts anderes sein als der in der *Relation*, in welche Gott durch seine reale Union mit dem ersten Menschen tritt, gegebene *Einfluss* von jenem auf diesen samt der dadurch bedingten *Zuständlichkeit* des letztern.

Eine andere Seite des Urzustandes ist die *Unsterblichkeit* Adams auch dem *Leibe* nach. Günther sollte sie nach Clemens gleichfalls für etwas „*Natürliches*“ erklärt haben. In Wirklich-

keit verhält sich die Sache so: Die leibliche Unsterblichkeit vor dem Falle ist in der Idee des Menschen begründet, ergibt sich also aus seiner Natur, d. h. aus der organischen Verbindung seines Leibes mit seinem Geiste. Diese Verbindung kann nämlich nicht eine solche sein, dass sie a priori notwendig dem Zerfalle entgegeneilte. Insofern ist sie als ein donum concreatum oder als ein accidens seiner Natur zu bezeichnen. Aber der Leib des Urmenschen als solcher war nicht unsterblich von Gott gebildet worden, denn dann wäre derselbe schon an und für sich unsterblich gewesen, und von der Sterblichkeit desselben würde so wenig eine vernünftige Rede sein können, als von der Sterblichkeit eines unsterblich erschaffenen Geistes. Der Leib des Menschen ward ja, nach Güntherscher wie nach biblischer Doktrin, überhaupt nicht erschaffen, sondern von Gott ex limo terræ *gestaltet*, weshalb die Unsterblichkeit, die ihn ursprünglich umkleidete, so gewiss keine natürliche war, als alle Gestaltungen der Erde, welche dieselbe naturali conditione hervorbringt, eo ipso sterblich sind. Insofern ist sie kein Werk der Natur, sondern ein Werk Gottes, ein zur Natur des Menschen hinzukommendes übernatürliches Gnadengeschenk, ein donum superadditum, eine gratia conditoris, weil einer Gestaltung der Erde eigen, welche diese *nie* aus sich hätte hervorbringen können, welche nur die Allmacht dessen, der die Natur erschaffen, aus ihr hervorgebracht hat. Da nämlich die Unsterblichkeit sich nur aus der Idee des Menschen als Synthesis ergibt, also aus der organischen, somit widerspruchlosen Verbindung des Leibes mit dem Geiste, und da Gott der Urheber dieser organischen Verbindung ist, so ist dieselbe ein zur Schaffung des Geistes und zur Bildung des Leibes hinzukommendes Geschenk Gottes, dessen Erteilung mit dem Akte der organischen Verbindung des Leibes mit dem Geiste von seiten Gottes zusammenfällt. Kurz, Gott ist es, welcher — freilich nicht aus Willkür, sondern seiner *Idee* vom Menschen als *Synthese* der Antithese gemäss — dem an und für sich sterblichen, weil irdischen und auch vom Geiste aus nicht zur Unsterblichkeit zu erhebenden Leibe des Menschen das *Geschenk* der Unsterblichkeit verliehen hat, das eben darum auch verlierbar war, während etwas rein *Natürliches*, oder in der Natur eines Seins Begründetes, so wenig als dieses Sein verlierbar ist.

Zusammenfassend antwortet Knoodt auf die Frage des Gegners, ob sich die katholische Theologie mit der oben skizzierten Güntherschen Auffassung zufrieden geben werde, mit den folgenden Gegenfragen, in denen er Günthers Lehre in kürzester Form ausspricht und zugleich seine Verdienste hervorhebt: Wird die katholische Theologie sich mit der Güntherschen Philosophie nicht zufrieden geben, wenn letztere Gott gibt, was Gottes ist, indem sie in Gott nicht bloss die Dreipersonlichkeit, sondern auch die *Idee von der Kreatur* nachweist, und die *Relation*, in welche er zu der realisierten Idee aus Wohlgefallen an ihr oder aus reiner Liebe zu ihr tritt, und auch den Zusammenhang dieser Relation mit und ihre Unterschiedenheit von dem Realisations-(Schöpfungs-)Akte beachtet? Wird sie vergessen, dass Pelagius das Gnadengeschenk des Urzustandes so bestimmt habe, dass er ausschliesslich dem *menschlichen* Haushalte zuwies, was Günther zur Ordnung des *göttlichen* Haushaltes rechnet? Wird sie verkennen, dass Günther nicht die Meinung des Bajus, sondern die entgegengesetzte Kirchenlehre wissenschaftlich gerechtfertigt habe? Denn nach Günther ist die *iustitia originalis* eine *indebita naturæ humanæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ*, eine *unverdiente* Erhebung des Menschen in das Huldverhältnis Gottes durch die reale Union des heiligen Geistes mit ihm; und ist auch die *immortalitas primi hominis* insofern keine *naturalis conditio*, als sie weder in der Natur der Leiblichkeit liegt, noch derselben vom Geiste mitgeteilt, sondern nur von Gott, im Hinblick auf die Idee der Synthese, verliehen werden konnte.

MENN.

(Schluss folgt.)

---